Nathan Wachtel

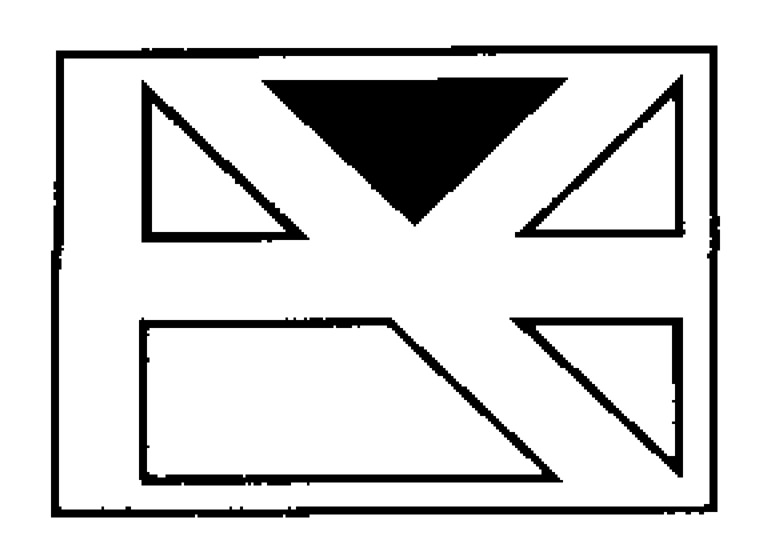
Los vencidos

Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)

Alianza Universidad



La historiografía tradicional describe el descubrimiento y colonización de América exclusivamente desde la perspectiva de los vencedores; NATHAN WACHTEL se ocupa, en cambio, de las reacciones de LOS INDIOS DEL PERU FRENTE A LA CONQUISTA ESPAÑOLA durante el período 1530-1570. El tema se halla en la encrucijada de dos disciplinas: si los problemas de las continuidades y los cambios en el tiempo son competencia de la historia, el estudio de las culturas que no conocen la escritura y el examen de la diversidad de las sociedades y de su mutuo contacto en el espacio entran en el campo de la etnología. Este enfoque etnohistórico se propone, así pues, revivir lo singular e irrepetible del trauma sufrido por los incas, y también descubrir las estructuras y aspectos más generales del proceso de aculturación; dado que la América pre-colombina vivió durante milenios aislada del resto de los continentes, las ciencias humanas disponen en este caso de una oportunidad excepcional para estudiar las catastróficas alteraciones producidas en una civilización *por obra de acontecimientos de orden rigurosamente externos*. Recurriendo cuando resulta preciso al estudio comparado de otras áreas (especialmente las habitadas por los aztecas y mayas) y utilizando como fuentes las crónicas indígenas posteriores a la invasión, algunas piezas de folklore de origen remoto e incierto (que todavía hoy hacen revivir en representaciones teatrales los avatares de la derrota), los archivos de la Corona (muchos funcionarios y misioneros estudiaron y describieron las instituciones locales para poder realizar mejor sus tareas) y los testimonios de los cronistas españoles (apologistas o críticos de la colonización), la obra se divide en tres partes: los acontecimientos de la Conquista, tal y como fueron vividos por LOS VENCIDOS; las estructuras de la sociedad inca antes y después de la llegada de los españoles; las resistencias ofrecidas al proceso de aculturación y las revueltas y guerras libradas por los indios contra sus dominadores.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil

Alianza Universidad

Nathan Wachtel

Los vencidos

Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)

Versión española de:
Antonio Escohotado

Revisor técnico:
Enrique Tandeter

Alianza
Editorial

Título original:
La vision des vaincus
Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole
(1530-1570)

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2157-9
Depósito legal: M. 18.736-1976
Compuesto en Fernández y Velázquez, S. L.
Impreso en Hijos de E. Minuesa - Ronda de Toledo, 24 - Madrid-5
Printed in Spain

INDICE

Introducción 23

Primera parte

Acontecimientos

El traumatismo de la Conquista 35

Capítulo 1. La muerte de los dioses 37

I. El descubrimiento del Mundo Antiguo 37
1. Prodigios y profecías 38
2. ¿Dioses u hombres? 41
3. Las causas de la derrota 52

II. El traumatismo de la Conquista 54
1. La violencia 54
2. La muerte de los dioses 55
3. Duelo y locura 59

Capítulo 2. La danza de la Conquista 63

I. Atahuallpa 65
II. Tecum Uman 72
III. Moctezuma 80

Segunda parte

Estructuras

Los cambios sociales en el Perú (1530-1570/1580) 93

Capítulo 1. Las estructuras del Estado Inca 95

I. Reciprocidad y redistribución 96
1. La producción 97
2. La propiedad 100
3. El tributo 107

II. La organización sociopolítica 113
1. Dualismo y cuatripartición 114
2. La tripartición 117
3. La organización decimal 119

III. La visión del mundo 122
1. Dioses, categorías, sociedad 123
2. La representación del tiempo 124
3. Un modelo andino 132

Capítulo 2. La desestructuración 135

I. La catástrofe demográfica 136
1. La despoblación 137

a) La curva demográfica 137
b) La pirámide de las edades 142

2. Las causas de la despoblación 146
3. La demografía en la conciencia indígena 151

II. La desestructuración económica 154
1. La economía colonial 154
2. El tributo 158

a) Los chupachos de la región de Huánuco 158
b) La región de Chucuito 162
c) El valle de Yucay, llamado Valle Sagrado 168
d) El valle de Huaura 175

3. La moneda 183

III. La desestructuración social 186
1. Los curacas 187

a) El poder de los curacas 187
b) De la reciprocidad al despotismo 196

2. Los yanas 201

IV. La extirpación de la idolatría 208

Capítulo 3. Tradición y aculturación 213

I. El mestizaje 214

II. La vida material 216
1. La alimentación 216
2. El vestuario y los signos de prestigio 223

III. La vida mental 226
1. La lengua y la escritura 227
2. La evangelización 229
a) La insuficiencia de los misioneros 229
b) Los límites de la evangelización 231

IV. Pensamiento salvaje y aculturación 242
1. Garcilaso de la Vega 243
2. Guaman Poma de Ayala 246

Tercera parte

Praxis

Rebeliones 267

Capítulo 1. Rebeliones y milenarismos 269

I. El Estado neo-Inca 269

1. La rebelión de Manco Inca 269
2. El refugio de Vilcabamba 273

II. La crisis de los años 1560-1570 277
1. El proyecto de sublevación general 277
a) Complot 277
b) Negociaciones 280
2. La resurrección de los dioses 282

III. La segunda muerte del Inca 290
IV. Un milenarismo mexicano: la guerra de Mixton 291

Capítulo 2. Guerra y aculturación 297

I. Las guerras chichimecas 297
II. Las guerras araucanas 302

Conclusión 313

Anexos 327
Apéndice. Fuentes sobre la demografía del Perú en el siglo XVI y a comienzos del siglo XVII 327

Cuadros ... 333
Gráficos ... 341
Mapas ... 359

Glosario ... 371

Bibliografía ... 373

Indice de nombres propios ... 395

Indice de temas ...

CONQVISTA
EMBARCARŌSE A LAS ĪDIAS

jū dias de solis piloto
martin fernā des yngeso
uascones de ualboa
almagro
pisarro
la mar de norte setecientas leguas al rio de la plata
la mar

Guaman Poma de Ayala: *Conquista. Embarcáronse a las Indias.*

CONQVISTA

CORTÃLE·LA·CAVESA·A ATAGVALPA·INGA·VMÃTACVCHV



murio atagualpa en la ciudad de caxamarca

Ycomo

Guaman Poma de Ayala: *Conquista. Córtanle la cabeza a Atahualpa Inca Umanta cuchun.*

comendero

Q̃ELCOMENDEROLE

haze ahorcar al caciq prencipal don Ju cayanchire y por d
le contento al encomende ro le cuelga el corregor

comendero

q̃ los

Guaman Poma de Ayala: *Comendero. Que el comendero le hace ahorcar al cacique principal Don Juan Cayanchire, y por darle contento al encomendero le cuelga el corregidor.*



Guaman Poma de Ayala: *Corregidor de Minas. Cómo lo castiga cruelmente a los caciques principales los corregidores y jueces con poco temor de la justicia con diferentes castigos sin tener misericordia por Dios a los pobres.*

CAPITVLODELOSPASAGEROS
ESPAÑOLESDELTA
bo y criollos mestizos y mula
tos y criollas mestizas y espa
ñoles cristianos
de castilla

tanbos

q los

Guaman Poma de Ayala: *Capítulo de los pasajeros españoles del «tambo» y criollos mestizos y mulatos, y crillas mestizas y españoles cristianos de Castilla.*



Guaman Poma de Ayala: *El padre fraile dominico muy colérico y soberbioso que ajunta solteras y viudas diciendo que están amancebadas, ajunta en su casa y hace hilar, tejer ropa de «cumbi» y «auasca», en todo el reino en las «doctrinas».*

ESPAÑOLES.
SOBERBIOSO, CRIOLLO
o mestizo · o mulato de este reyno

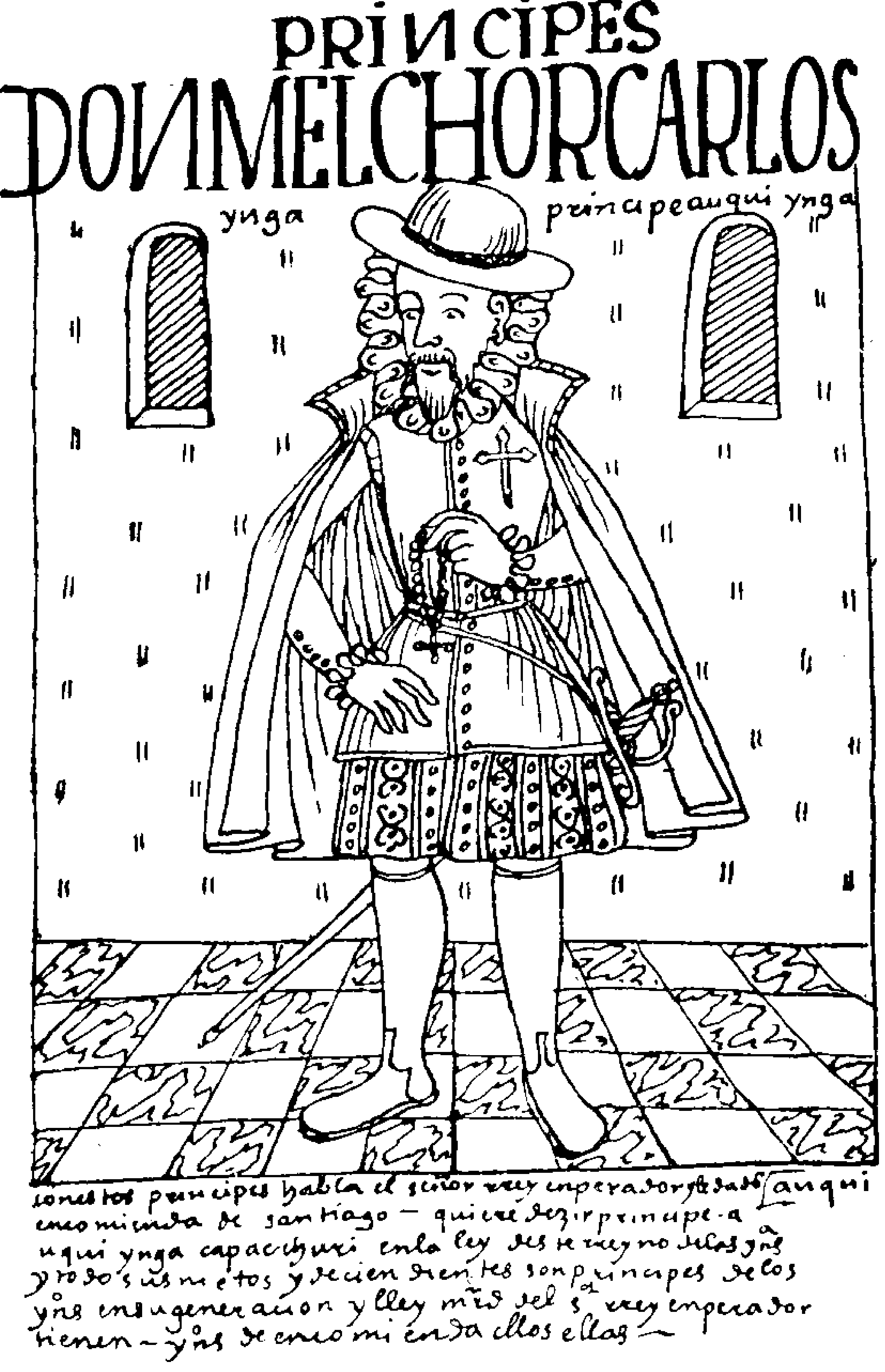
criollos

enlos pueblos

Guaman Poma de Ayala: *Españoles soberbioso, criollo o mestizo o mulato de este reino.*



Guaman Poma de Ayala: *¡Pobres de los indios! De seis animales que come que tememen los pobres de los indios en este reino. Estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres de los indios en este reino y no hay remedio. ¡Pobre de Jesucristo!*
A la izquierda, de arriba abajo: la serpiente (corregidor), el león (encomendero) y el ratón (cacique principal). A la derecha, de arriba abajo: el tigre (españoles del «tambo»), la zorra (padre de la doctrina) y el gato (escribano).



Guaman Poma de Ayala: *Príncipe Don Melchor Carlos. Con estos príncipes habla el señor rey emperador y le (ha) dado encomienda de Santiago. Quiere decir príncipe auqui inga capacchuri en la ley de este reino de las Indias, y todos sus nietos y descendientes son príncipes de los indios en su generación y lley merced del señor rrey emperador tienen indios de encomienda ellos ellas.*

Guaman Poma de Ayala: *Primer historia de fiscal cantor sacristán, fiscal de la Santa Madre Iglesia.*

TRAVAXO

ZARATARPVMITAN



setienbre — coya raymi

setienbre

Guaman Poma de Ayala: *Trabajo. Zara tarpu mitan. En septiembre se siembra el maíz (sara).*



Guaman Poma de Ayala: *Buen Gobierno. A Topa Amaro le cortan la cabeza en El Cuzco.*

INTRODUCCION

La historiografía occidental ha instaurado hace mucho tiempo a Europa como centro de referencia respecto del cual se ordenaba la historia de la humanidad. De acuerdo con una representación simple y unilateral del devenir, todas las sociedades debían pasar por las mismas etapas en el camino del progreso y la civilización, *cuyo modelo más acabado lo encontraba* Europa *en dicha trayectoria*; las sociedades no europeas se situaban detrás, como ejemplos de Estados de civilización inferior: se trataba de una ideología justificativa de la expansión mundial del Occidente y de su hegemonía. ¿Es acaso un azar que la historiografía referida a América Latina se centre sobre todo en la civilización española, mientras que la historia del mundo indígena, desde la Conquista hasta nuestros días, permanezca, por así decirlo, desconocida? Es preciso esperar a los tiempos actuales, al fin de la hegemonía europea y a los movimientos de descolonización, para que Occidente tenga conciencia de que también existen otras sociedades, es decir, que tienen su historia particular y de que ésta no sigue necesariamente las huellas del modelo europeo. Con el desarrollo de las ciencias antropológicas, *sociológicas e históricas, el mundo llamado «subdesarrollado»* (en relación con Occidente) emerge en toda su originalidad y complejidad: el campo de las ciencias humanas se ve trastornado por la caída del eurocentrismo.

¿Por qué la visión de los vencidos y por qué los indios? Las civilizaciones precolombinas ejercen una especie de fascinación:

durante milenios vivieron aisladas del resto del mundo, mientras que las otras sociedades, en Africa, en Asia y en Europa, conocieron, a pesar de las distancias, el juego de las difusiones culturales y de las influencias recíprocas. Cuando los españoles descubrieron en América otra humanidad, su estupefacción fue sin duda más grande de lo que sería la nuestra si encontráramos seres pensantes en planetas lejanos. Pero este choque de dos mundos radicalmente extraños coincide, en el siglo XVI, con los comienzos de la expansión europea sobre el globo. Por consiguiente, el proyecto de invertir la perspectiva eurocentrista se sitúa aquí en el origen mismo de la hegemonía occidental y resulta aplicado a sociedades cuya evolución histórica seguía caminos totalmente independientes de los del mundo antiguo. Nos encontramos ante un fenómeno, quizá único, que constituye una verdadera base de experimentación en el dominio de las ciencias humanas: sociedades hasta entonces cerradas sobre sí mismas [1] sufren, con la irrupción de los hombres blancos, el choque de un acontecimiento de origen rigurosamente externo. ¿Cómo reaccionan? ¿Cuál es, a partir de entonces, su evolución? La historiografía occidental estudia generalmente la «Conquista», como lo indica esta palabra, únicamente desde la perspectiva de los vencedores. Pero existe otro rostro del acontecimiento: para los indios, no menos estupefactos, la llegada de los españoles significa la ruina de sus civilizaciones. ¿Cómo han vivido la derrota? ¿Cómo la han interpretado? Y ¿cómo se ha perpetuado su recuerdo en la memoria colectiva de estos pueblos?

Se trata, en cierto modo, de pasar al otro lado del escenario y escrutar la historia *al revés,* porque estamos, efectivamente, acostumbrados a considerar el punto de vista europeo como el derecho: en el espejo indígena se refleja el otro rostro de Occidente. Sin duda, jamás podremos revivir desde el interior los sentimientos y los pensamientos de Moctezuma o de Atahualpa. Pero podemos, al menos, intentar desprendernos de nuestros hábitos mentales, desplazar el punto de observación y transferir el centro de nuestro interés a la visión trágica de los vencidos. Y no movidos por algún tipo de efusión afectiva, sino a través de un trabajo crítico sobre los documentos que permiten conocer las sociedades indígenas americanas en el siglo XVI. Esto nos conduce a la confluencia de dos disciplinas: la historia y la etnología. En efecto, nos planteamos los problemas de los cambios sociales en el tiempo, pero a propósito

[1] En relación con el resto del mundo: no hace falta decir que las influencias culturales y los trasiegos de población se desarrollaron ampliamente en el interior del continente americano.

de un mundo marginal, reservado generalmente a los especialistas de las sociedades llamadas «primitivas». Se tratará, entonces, de un ensayo de «etnohistoria». ¿Será éste un género bastardo, vanamente ecléctico? Evitemos encerrarnos en querellas de palabras; la cuestión no se reduce al vocabulario, que es aquí simple convención. ¿Cuál es el sentido de nuestra doble aproximación metodológica?

La oposición entre historia y etnología proviene, en realidad, de contingencias académicas. Suele considerarse que el historiador investiga el devenir de las sociedades, cuyo pasado reconstruye gracias a los documentos, en general escritos, que dejaron tras de sí. Se le escapan las sociedades «primitivas», desprovistas de textos escritos —por tanto, de archivos—, que están reservadas al etnólogo. Lo que obliga a este último a buscar el objeto de su estudio sobre el terreno: se trata de sociedades vivientes, o supervivientes en la actualidad, cuyo pasado sólo está inscrito en sus tradiciones orales [2]. No es que el etnólogo se desinterese de la historia por cuestión de principios; es que a menudo le resulta inaccesible; ha de describir los elementos cuyo conjunto integra el grupo social observado, y se pregunta acerca de las relaciones que unen dichos elementos en la sincronía; por lo general, intenta dar cuenta de las variantes de estas relaciones comparando sobre un plano teórico diversos tipos de sociedades. En suma, la historia es ciencia de la continuidad (o de la solución de continuidad) de las sociedades en el tiempo; la etnología es ciencia de la diversidad de las sociedades (llamadas «primitivas») en el espacio [3]. Sin embargo, los historiadores saben desde ahora que el tiempo histórico sigue un ritmo diferenciado, pluridimensional, y se enfrentan al problema de las relaciones sincrónicas o de los desfases entre los distintos niveles (económicos, sociales, políticos, etc.) de las sociedades cuyo devenir estudian. Los etnólogos, por su parte, saben que las sociedades sin historia no existen, y, siguiendo un itinerario inverso, tropiezan con el problema de la evolución en las relaciones que analizan dentro de un cuadro estático (o de acuerdo con una lógica intemporal). Dicho de otro modo, la oposición entre las dos disciplinas no se reduce, como a menudo se cree, a la de la sincronía y la diacronía,

---

[2] A menos que existan vestigios descubiertos por la arqueología: la prehistoria constituye, así, una especie de eslabón intermedio entre las dos disciplinas.

[3] Acerca de estas correlaciones y oposiciones, cf. la clasificación de Claude Lévi-Strauss en «Histoire et ethnologie», en *Anthropologie Structurale*, París, 1958, págs. 3-33. Cf. la bibliografía para las referencias de las versiones españolas de las obras citadas.

a la de la estructura y la praxis, a la de lo formal y lo concreto; estas dualidades definen problemas internos tanto de la historia como de la etnología. Toda ciencia procede desligándose de los datos inmediatos para conseguir objetos abstractos mediante los cuales expresa en fórmulas rigurosas las relaciones existentes entre los datos; pero los conceptos pierden, por lo mismo, el sabor único de lo inmediato. En etnología, al igual que en historia, dos actitudes simultáneamente se oponen y se completan: por una parte, la restitución de lo singular, de lo vivido, y, por otra parte, la aspiración a la ley, a lo universal. El etnólogo revela las estructuras de la sociedad bororo, o los vínculos de parentesco, o los relatos mitológicos, apoyándose sobre una descripción minuciosa de datos empíricos, que el análisis intenta luego integrar en todos sus aspectos, aunque a otro nivel. El historiador evoca el «siglo de Luis XIV» describiendo el fasto de Versalles, el orden clásico, la miseria de las guerras, etc.; pero no por ello deja de elaborar curvas de precios, de salarios o de beneficios, o de investigar el movimiento de la natalidad y la mortalidad con arreglo a categorías totalmente ignoradas por los contemporáneos. Se trata de diferentes cortes de una misma realidad. El problema es relacionar todos esos lenguajes en un ir y venir entre el análisis y lo concreto. Ir y venir, porque no podemos aprehender simultáneamente la originalidad de lo vivido y la generalidad de la abstracción. Son las modalidades y la orientación de este itinerario las que difieren en la historia y en la etnología; la primera procura, en definitiva, retornar a lo singular; la segunda reintegra lo singular al seno de lo general. La inevitable división de la ciencia en sectores más y más especializados acentúa estas divergencias. Pero por el hecho mismo de que la historia y la etnología se concentran en las mismas cuestiones, aunque abordándolas desde perspectivas opuestas, quizá les sea posible ofrecerse una ayuda recíproca: una investigación que asociara los métodos de ambas disciplinas, para hacerlas mutuamente fecundas, se situaría en un lugar estratégico dentro del presente campo de las ciencias humanas.

La noción de aculturación ocupa uno de esos lugares estratégicos[4]. El término, surgido a fines del siglo pasado en la literatura etnológica anglosajona, designa todos los fenómenos de acción recíproca que resultan del contacto entre dos culturas. Prácticamente,

---

[4] Cf. Alphonse Dupront, «De l'acculturation» *XII^{e} Congrès International des sciences historiques,* vol. I, Rapports, Viena, 1965, págs. 7-36; ed. italiana: *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane,* Turín, 1966.

los estudios de aculturación se relacionan con la escuela difusionista que triunfa en la antropología de los años veinte; y, a pesar del retroceso del difusionismo (desde los años treinta), esta noción conserva su vigor hasta nuestros días. Es indiscutible que su suerte sigue el curso mismo de la historia; el ocaso de las formas directas de colonización no borra la huella de la cultura occidental sobre el mundo, que poco a poco ve cómo desaparecen las sociedades llamadas tradicionales. De esta forma, la noción permanece ambigua, como mancillada por un pecado original; los estudios de aculturación se refieren esencialmente a sociedades de fuerza desigual, una dominante y otra dominada; el término se carga, pues, con una «hipoteca histórica de supremacía» y amenaza llevar consigo el viejo marco del eurocentrismo. Se trata de un peligro a vencer y respecto del cual es necesario estar en guardia: nos advierte que la empresa propuesta sigue estando amenazada desde el interior y de que es preciso velar para ponerla permanentemente en cuestión.

Metodológicamente, el concepto de aculturación comporta otra ambigüedad, de alguna manera positiva: nace en el terreno de la etnología, pero se sitúa desde el comienzo, y por definición, en una perspectiva histórica orientada hacia los fenómenos del cambio. De ahí provienen, quizá, las incertidumbres en los estudios de aculturación, desde hace mucho tiempo marcados por dos tipos de errores. Por una parte, la escuela difusionista descompone la cultura en un cierto número de elementos o de rasgos culturales, observando el despliegue de éstos en el espacio y en el tiempo; método de inspiración histórica, ciertamente, pero se trata de una historia de meros acontecimientos, parcial por añadidura, porque olvida que toda cultura constituye un sistema complejo, regido por relaciones globales. Uno de los pioneros en los estudios de aculturación, M. J. Herskovits, recordaba, por el contrario, en sus programas teóricos, que toda difusión procede de haces de elementos en una situación de conjunto, y no de rasgos arbitrariamente aislados [5]. Por otra parte, para evitar el desmenuzamiento de la historia y de las culturas, se suele volver hacia el resultado del proceso (sincretismo, asimilación, rechazo) o, en un análisis más sutil, hacia los «grados» de aculturación, etapas o estadios cuya definición reintroduce entonces un cuadro estático. Se trata de un análisis útil en una primera aproximación; pero ¿qué sucede con el proceso mismo? ¿Cómo se vinculan los grados? ¿Qué acontece con las elecciones, los conflictos, las creaciones? En suma, hay una antinomia: aislar

[5] Cf. Melville J. Herskovits, *Acculturation, the study of culture contact*, New York, 1968.

elementos significa olvidar el todo de una cultura; definir etapas es renunciar al dinamismo de la aculturación. ¿Es ésta una antinomia insoluble? Podemos pensar que se relaciona con momentos ya superados, tanto de la historia como de la etnología. Pero ilustra una doble exigencia: la tensión entre la abstracción del análisis teórico y la comprensión de la experiencia vivida.

* * *

En todo estudio histórico, la elección de los documentos implica, conscientemente o no, una perspectiva particular acerca del tema tratado y determina la orientación de la investigación. Empecemos, pues, estableciendo una clasificación de las fuentes disponibles.

1.° Existen fuentes auténticamente indígenas [6]. Antes de la llegada de los españoles, los indígenas tenían ya costumbre de perpetuar el recuerdo de los principales acontecimientos de su historia. En Perú, donde los incas ignoraban la escritura [7], se trataba de una tradición oral; pero en México, los aztecas y los mayas escribían en caracteres ideográficos crónicas que conservaban en verdaderas bibliotecas. Así lo asegura Antonio de Herrera, el cronista oficial de Felipe II: «Conservaban las Naciones de Nueva-España, la memoria de sus antiguallas: En Yucatán, i en Honduras, havia vnos Libros de Hojas, enquadernados, en que tenían los Indios la distribución de sus tiempos, i conocimiento de las Plantas, i Animales, i otras cosas naturales. En la Provincia de Mexico, tenían su Libreria, Historias, i Kalendarios» [8]. Después, bajo la dominación española, los aztecas y los mayas asimilaron en algunos años el alfabeto latino y lo utilizaron para transcribir cantos y relatos en lengua

---

[6] En la clasificación que sigue no entramos en el detalle de la crítica de las fuentes, notablemente efectuada por Miguel León-Portilla en sus dos compilaciones antológicas, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista,* México, 1959 (trad. en francés por A. Joucla-Ruau, bajo el título *Le Crépuscule des Aztèques,* París, 1965), y *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas,* México, 1964.

Las citas de la presente edición española remiten a las segundas ediciones de ambas antologías, La Habana, 1969, y México, 1970, respectivamente.

[7] En el imperio inca, los *quipu* o cordeles con nudos, servían para la contabilidad y las estadísticas, y eran considerados documentos de archivo; pero es poco probable que estos instrumentos hayan permitido registrar relatos.

[8] Antonio de Herrera, *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano,* Buenos Aires, 1945-1947, tomo IV, páginas 130-131; citado por Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista,* 2.ª ed., La Habana, 1969, pág. XVII.

nahuatl, quiché o cakchiquel, mientras que en el Perú las crónicas indígenas fueron redactadas en un español más o menos mezclado de quechua.

En México, los primeros cantos nahuatl que evocan la derrota están fechados inmediatamente después de este acontecimiento; habrían sido compuestos, según Angel M. Garibay, en los años 1523-1524[9]. El manuscrito de Tlatelolco, redactado por personas anónimas hacia 1528, presenta un relato de conjunto de la caída de México[10]. Más amplio todavía es el testimonio de los informantes de Sahagún, cuya primera versión, desgraciadamente perdida, está fechada en 1555; existe una segunda redacción, terminada en 1585, que constituye el libro XII del *Códice Florentino,* donde se reúnen ilustraciones indígenas, algunas veces influidas por la técnica española[11]. Las ochenta ilustraciones del *Lienzo de Tlaxcala,* pintadas a mediados del siglo XVI, reflejan el punto de vista de los indios aliados de Cortés[12]. Es preciso mencionar, además, los relatos de cronistas como Alvarado Tezozómoc, Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin o Fernando de Alva Ixtlilxochitl, que escribieron a fines del siglo XVI y a comienzos del XVII, pero sobre la base de documentos más antiguos[13].

Los mayas de las altas tierras de Guatemala nos han legado los *Títulos de la casa Ixquin Nehaib,* de los cuales poseemos solamente una traducción española del siglo XVIII, pero que fueron, sin duda, redactados (en quiché) desde la primera mitad del siglo XVI. Este documento describe la campaña de Alvarado y su batalla contra el

---

9 Cf. Angel M. Garibay, *Historia de la literatura nahuatl,* México, 1953-1954, tomo II, págs. 90-92.

10 Este manuscrito (conservado en la Biblioteca Nacional de París) está editado en facsímil en el tomo II del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi;* la parte relativa a la conquista está traducida al español y publicada por A. M. Garibay en la edición de B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España,* México, 1956, tomo IV, págs. 167-185.

11 *Florentine Codex,* editado por Dibble y Anderson, Santa Fe, 1950-1957; traducido al español y publicado por A. M. Garibay en la edición de B. de Sahagún, *ob. cit.,* tomo IV, págs. 78-165; las ilustraciones han sido publicadas en facsímil por Del Paso y Troncoso, Madrid, 1905, vol. V.

12 *Lienzo de Tlaxcala, Antigüedades Mexicanas,* México, 1892, 2 vol., cf. F. Mazihcatzin, «Descripción del Lienzo de Tlaxcala», en *Revista Mexicana de Estudios Históricos,* México, 1927, ap. a los números 2 y 3 del tomo I, páginas 59-88.

13 Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Sixieme et septième Relation (1528-1612),* publicado y traducido por Remi Simeón, París, 1889; Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras completas,* México, 1891-1892, 2 vol.; F. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana,* México, 1944.

jefe indio Tecum Uman [14]. El *Memorial de Sololá* cuenta (en cakchiquel) los acontecimientos hasta 1604, pero es probable que lo relativo a la invasión española se remonte igualmente a los tiempos de la Conquista [15]. En el Yucatán, la crónica maya de *Chak Xulub Chen* fue compuesta por un jefe indígena, Ah Nakuk Pech, que se presenta a sí mismo con insistencia como un testigo de los acontecimientos [16]. Por último, y a pesar de haber sido transmitidos y recopilados en numerosas versiones a lo largo de todo el período colonial, los célebres libros del *Chilam Balam de Chumayel* incluyen textos que datan también del siglo XVI [17].

En Perú, las fuentes indígenas parecen menos numerosas y más tardías. Sin embargo, la elegía *Apu Inca Atawallpaman,* que llora la muerte de Atahualpa, no parece muy posterior a la ejecución del inca en Cajamarca, en 1533 [18]. El relato de Titu Cusi Yupanqui, que reinó en el Estado disidente de Vilcabamba, de 1557 a 1570, fue recogido por el misionero español Diego de Castro, lo que no le impide reflejar ciertas reacciones auténticamente indígenas [19]. En cuanto a Juan Santa Cruz Pachacuti, redactó su crónica a comienzos del siglo XVII y describió sobre todo la sociedad inca, pero dedica ciertos pasajes a la invasión española [20]. Sin embargo, debemos a Guaman Poma de Ayala (nacido hacia 1526) un documento fundamental, tanto para el conocimiento del mundo precolombino como por lo que respecta al del Perú en el comienzo del período colonial: las mil páginas de su admirable crónica y los trescientos

---

[14] *Títulos de la Casa Ixquin Nehaib,* en *Crónicas indígenas de Guatemala,* editado por Adrián Recinos, Guatemala, 1957.

[15] *Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles,* traducido y editado por Adrián Recinos, México, 1950.

[16] *Crónica de Chak Xulub Chen* (traducida por Héctor Pérez Martínez), en *Crónicas de la Conquista de México,* editado por Agustín Yáñez, México, 1950.

[17] *Chilam Balam de Chumayel,* traducido y editado por Antonio Mediz Bolio, San José, 1930; *El libro de los libros de Chilam Balam,* editado por Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, México, 1948; *The Book of Chilam Balam de Chumayel,* editado por Ralf L. Roys, Washington, 1940. En francés puede consultarse la traducción de Benjamín Péret, *Livre de Chilam Balam de Chumayel,* París, 1955.

[18] *Apu Inca Atawalpaman,* elegía quechua anónima, traducida por José María Arguedas, Lima, s. f.; reproducida por Miguel León-Portilla en *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas,* 2.ª ed., México, 1970, páginas 179-184.

[19] Diego de Castro, Titu Cusi Yupangui, *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II,* Lima, 1916.

[20] Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relaciones de antigüedades deste Reyno del Perú,* en *Tres relaciones de antigüedades peruanas,* Madrid, 1789.

dibujos que la ilustran constituyen en ambos sentidos una fuente inagotable[21]. Queda la obra célebre de Garcilaso de la Vega (1539-1619), cuyos *Comentarios reales* trazan un brillante cuadro de la civilización inca, mientras su *Historia general del Perú* describe la Conquista española y sus consecuencias[22]; pero Garcilaso (a pesar de sus propias afirmaciones) expresa menos el punto de vista directo de un indio que una reconstrucción del pasado hecha por un mestizo emigrado a España, a la luz de una cultura europea asimilada en todos sus matices.

Señalemos, por último, un tipo particular de documentos suministrados por el tiempo presente; se trata del floklore indígena actual. En México y Guatemala, así como en Perú, existen piezas de teatro, a la vez recitadas, cantadas y danzadas, que hacen revivir los acontecimientos del tiempo de la Conquista y cuya representación tiene lugar, en ciertas regiones, una vez al año regularmente. Sin duda, la fecha de estas piezas es incierta; pero muchas veces parece muy antigua e incluso remontarse hasta el siglo XVI; dan testimonio de la conservación del pasado en la memoria colectiva de los indios.

2.° Otra categoría de fuentes son los archivos de la administración española. El cobro del tributo, la evangelización y los problemas de gobierno en general condujeron a los misioneros, a los funcionarios reales y hasta a simples viajeros a informarse acerca de las instituciones indígenas. Citemos en especial las *visitas* confiadas a los administradores encargados de unificar las informaciones acerca de tal o cual región, con fines fiscales; realizaban su encuesta sobre la base de un cuestionario preciso, pero podían reseñar cualquier tipo de hechos significativos, según las circunstancias. Entre las *visitas* publicadas señalemos, para el Perú, la de Ortiz de Zúñiga, en la región de Huánuco (1562), y la de Garcí Díez de San Miguel, en la región de Chucuito (1567), que constituyen verdaderos estudios de tipo monográfico[23]. Estos son los documentos que tenemos más posibilidades de encontrar en los depósitos y archivos, y aquéllos capaces de renovar todos nuestros estudios de etnohistoria. Entre las innumerables *visitas* inéditas, citemos

---

21 Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* París, 1936.

22 Inca Garcilaso de la Vega, *Obras completas,* 4 vols., Madrid, 1960.

23 Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, Huánuco, 1967; esta *visita* ha sido publicada anteriormente en la *Revista del Archivo Nacional del Perú,* 1920-1925 y 1955-1961. Garcí Díez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567,* Lima, 1964.

las del valle de Yucay (cerca de Cuzco), en 1558 y 1571, y del valle de Huaura (cerca de Lima), en 1583 [24]. Mucho más amplias son las *Relaciones geográficas,* porque cubren el conjunto de la América española; se trata de descripciones redactadas en los años 1578-1585 (por funcionarios reales, encomenderos o eclesiásticos), respondiendo a un formulario de Felipe II compuesto de cincuenta preguntas de un «modernismo» muchas veces asombroso: se refieren a múltiples problemas de geografía, historia, demografía y etnografía [25].

3.° Por último, están los cronistas españoles, es decir, las fuentes «clásicas» que los historiadores han utilizado con más frecuencia hasta el presente. Pero el recurso a estos documentos exige de nuestra parte una extrema prudencia; en efecto, Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo (para México), Francisco Pizarro, M. de Estete o F. de Jerez (para Perú), se contentan con describir la Conquista desde el punto de vista español, de manera que sus textos, desde nuestra perspectiva, sólo nos interesan en la medida en que permitan precisar las informaciones de los cronistas indígenas. Al contrario, autores como B. de Sahagún (para México), P. de Cieza de León, Polo de Ondegardo, F. de Santillana, C. de Molina y B. Cobo (para Perú) se apasionaron por el mundo indígena, y sus informaciones enriquecen los datos de los cronistas indígenas tanto como las de los archivos españoles.

* * *

El plan de la presente obra resulta a la vez de la naturaleza de las fuentes y de los problemas propios del tema tratado.

Parece lógico comenzar leyendo los documentos indígenas, con el fin de tomar contacto directo con la visión de los vencidos y efectuar así, de modo brusco, el desplazamiento mental cuya necesidad señalábamos antes. Esta es la razón de que utilicemos en principio las fuentes de la primera categoría, para describir los acontecimientos tal como los indios los han visto (según los documentos del siglo XVI) y tal como los ven hoy (según el folklore actual). *Acontecimientos,* es decir, la llegada de los blancos, la derrota y su in-

[24] Cf. en el Archivo histórico del Cuzco la *Genealogía* de Sayri Tupac; en la Biblioteca Nacional de Lima el manuscrito A 629. Se encuentran en el texto y en la bibliografía general todas las referencias a los manuscritos citados en el presente trabajo.

[25] *Relaciones geográficas de Indias,* editadas por Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, 4 vols., 1881-1897 (nueva edición en 3 vols., Madrid, 1965).

terpretación. En este primer momento de la investigación, los ejemplos tienen por función evocar el concreto histórico, pero su cotejo y análisis debe permitir también el enunciado de hipótesis. Por tanto, en la primera parte del estudio recorremos decididamente una vasta área geográfica que engloba los núcleos azteca, maya e inca, con el fin de multiplicar los datos particulares cuya comparación conduce a delimitar hechos o problemas de carácter general.

Ahora bien, esos problemas reenvían al contexto global de las diversas sociedades indígenas. Contexto global, es decir, la Conquista en sentido amplio; no solamente la llegada de los blancos y la derrota de los indios, sino también las consecuencias (políticas, sociales y económicas) del acontecimiento en cada caso considerado. El estudio de la visión de los vencidos con esa orientación, para el conjunto de América y para todo el período que se extiende desde el siglo XVI hasta nuestros días, supera, evidentemente, las posibilidades de un solo investigador: nos vemos conducidos a restringir el campo de observación y a escoger un ejemplo limitado, con el fin de someterlo a un análisis más detallado. Es por eso que examinamos, en la segunda parte del estudio, los cambios sociales en el Perú durante la primera fase del período colonial, que aproximadamente cubre desde 1530 a 1570-1580. Aquí conviene utilizar las tres categorías de fuentes antes mencionadas, pero más particularmente las de la segunda categoría —las «visitas»— en razón de su carácter monográfico. Esbozamos primero, de modo sumario, las *estructuras* del Estado inca antes de la llegada de los españoles, para seguir las transformaciones (internas) de estas estructuras como consecuencia de la Conquista (acontecimiento de origen externo).

Llegamos entonces a un resultado importante: a pesar de la desestructuración de su sociedad, los indios del Perú resisten al proceso de aculturación impuesto por los españoles, al menos en cuanto a la religión. Se trata de un fenómeno de rechazo [26]. En la tercera parte del estudio emprendemos el examen de los movimientos de resistencia, de las guerras y las rebeliones que los indios opusieron a los españoles. Dicho de otro modo, volvemos entonces a la descripción y al análisis de los acontecimientos; pero se trata ahora de acontecimientos de origen interno, nacidos de la praxis de los indios que, conforme a modalidades diversas, luchan contra la dominación colonial. Las fuentes provienen aquí, también, de las tres categorías. Desde el punto de vista geográfico, el núcleo central sigue siendo el Perú; pero al ser los movimientos de resistencia

[26] Conviene, por supuesto, matizar este resultado, cosa que iremos haciendo en el curso de la investigación.

contra la dominación española un fenómeno general en el conjunto de América, nos permitimos, a título de ilustración —aunque también con fines comparativos—, extender nuevamente el campo de observación hasta abarcar incluso México, y bastante más allá, llegando a regiones que no habíamos tocado, es decir, al norte de México y al sur del Perú, en estas zonas de «fronteras» donde los chichimecas, por una parte, y los araucanos, por otra, lograron derrotar a los españoles.

Al situar así las tres partes del presente ensayo bajo el signo de los acontecimientos (la Conquista en sentido estricto, vista por los indios), de las estructuras (las de la sociedad peruana, después de la Conquista en sentido amplio) y de la praxis (en un caso privilegiado, el de las rebeliones indígenas), no pretendemos de ningún modo desembocar en una interpretación filosófica de la historia; se trata, en cada caso, de aspectos parciales cuya distinción nos es dictada por los diversos momentos metodológicos de la investigación, pero que son complementarios y están estrechamente mezclados en la realidad. Añadamos que la escasez de las fuentes y su naturaleza fragmentaria confieren a nuestros resultados un carácter ampliamente hipotético; por tanto, no nos proponemos sino un esbozo que alcanzará su objetivo si suscita otros trabajos que lo corrijan y superen.

Primera parte

ACONTECIMIENTOS

EL TRAUMATISMO DE LA CONQUISTA

En nuestra memoria colectiva, la aventura de los conquistadores evoca imágenes de triunfo, de riqueza y de gloria, y aparece como una epopeya. La historiografía occidental asocia el «descubrimiento de América» a los conceptos de «Renacimiento» y de «tiempos modernos»; la expedición de Cristóbal Colón coincide con el comienzo de una nueva era. Pero se trata de una era nueva para Europa. Desde la perspectiva de los indios vencidos, la Conquista significa un final: la ruina de sus civilizaciones. Para «descubrir» realmente América, el historiador nacido en la sociedad de los vencedores debe despojarse de sus hábitos mentales y, en cierto modo, salirse de sí mismo. Preguntemos directamente entonces a las fuentes indígenas. En un principio, describiremos los acontecimientos siguiendo los documentos del siglo XVI (capítulo I); luego analizaremos su presencia en el folklore actual (capítulo II). Este itinerario, seguido tanto en el espacio (desde México al Perú) como en el tiempo (desde los acontecimientos del siglo XVI a su representación en el folklore contemporáneo), revela un traumatismo cuyas huellas se perpetúan hasta nuestros días.

Capítulo 1
LA MUERTE DE LOS DIOSES

Hay presagios pavorosos, y las profecías anuncian el fin de los tiempos. Surgen luego monstruos de cuatro patas, cabalgados por seres blancos de apariencia humana. Es la guerra, la violencia y la muerte... Tales son los temas que evocan los documentos del siglo XVI. Los indios parecen conmocionados por una especie de estupor, como si no consiguieran comprender el acontecimiento, como si éste hiciera saltar en pedazos su universo mental.

Se impone un primer enfoque de simple descripción; el método puede parecer aproximativo, literario de alguna manera; pero esa descripción previa resulta de todo punto obligada en la medida en que permite captar al nivel de lo vivido los acontecimientos que constituyen el punto de partida de nuestro estudio. Ha de ser a la vez una toma de contacto y un esfuerzo de descentramiento. No se trata de convertirnos en indios, con arreglo a una dudosa efusión sentimental, sino, simplemente, de escucharlos. Es decir, de hacer que sus textos hablen, de prestar oído, con atención, respeto y humildad, a estas voces tan extrañas para nosotros: las de los testigos indígenas de la Conquista.

I. El descubrimiento del mundo antiguo

Los indios descubrieron Europa en la persona de algunos centenares de soldados españoles que los vencieron. Se enfrentaban

dos civilizaciones que hasta entonces se ignoraban por completo. Resulta sorprendente que para los indios el «encuentro» se haya efectuado en una atmósfera de prodigio y de magia. Es posible que los presagios hayan sido inventados después, pero, cuando menos, dan testimonio del esfuerzo de los vencidos por interpretar el acontecimiento.

1. *Prodigios y profecías*

Es en México donde son más numerosos los prodigios que anuncian la llegada de los europeos. Según los documentos indígenas, Moctezuma parecía particularmente sensible a los fenómenos de brujería y adivinación. Poco antes de la Conquista, los brujos de Texcoco anunciaron que México sería pronto sometido por extranjeros. La predicción provocó una controversia entre Moctezuma y Nezahualpilli, el rey de Texcoco; este último, seguro de sus adivinos, desafió al rey de México al juego ritual de la pelota y apostó su reino contra tres pavos. Moctezuma ganó las dos primeras partidas, pero perdió cada una de las tres siguientes [1].

A lo largo de los diez años que precedieron la llegada de los españoles, se enumeran ocho prodigios funestos [2]. Durante un año entero, cada noche fue cubierta por una columna de fuego que aparecía por el oriente y semejaba elevarse desde la tierra hasta el cielo. «Pues cuando se mostraba había alboroto general; se daban palmadas en los labios las gentes; había un gran azoro; hacían interminables comentarios» [3]. El templo de Huitzilopochtli se incendió de modo misterioso, sin causa aparente, y ardió «por su espontánea acción» [4]. Después vino la destrucción del templo de Xiuhtecuhtli; mientras caía una ligera llovizna, le alcanzó un rayo sin relámpago ni trueno. Aparecieron cometas en pleno día, que atravesaban el cielo de Occidente a Oriente. Una tempestad agitó las aguas del lago de México, destruyendo la mitad de las casas de

---

[1] Cf. C. Vaillant, *The Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*, ed. 1950, pág. 231.

[2] Los prodigios y profecías los describen principalmente los informantes de Sahagún, cuyos textos en nahuatl constituyen el libro XII del *Florentine Codex* (ed. New Mexico, 1950-1957); estos textos han sido traducidos y publicados por el doctor Garibay en su edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de B. de Sahagún (México, 1956, t. IV, págs. 78-165). Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos*, 2.ª ed., La Habana, 1969, reproduce amplios extractos de los informantes de Sahagún; también Diego Núñez Camargo describe los prodigios en su *Historia de Tlaxcala*, México, 1958, igualmente citada por Miguel León-Portilla.

[3] Miguel León-Portilla, *ob. cit.*, pág. 4.

[4] *Ibid.*, pág. 5.

la ciudad[5]. Luego se oyó una voz de mujer que gritaba en la noche: «¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos!»[6]; o también: «Del todo nos vamos ya a perder»[7]. Nacieron monstruos, «cuerpos, con dos cabezas procedentes de un solo cuerpo, los cuales eran llevados al palacio de la sala negra del gran Motecuhzoma, en donde, llegando a ella, desaparecían»[8]. Pero el prodigio más pavoroso fue, sin duda, ese extraño pájaro color de ceniza, semejante a una grulla, que fue capturado sobre el lago de México: «Había uno como espejo en la mollera del pájaro... Allí se veía el cielo: las estrellas, el Mastelejo. Y Motecuhzoma lo tuvo a muy mal presagio cuando vio las estrellas y el Mastelejo. Pero cuando vio por segunda vez la mollera del pájaro, nuevamente vio allá, en lontananza; como si algunas personas vinieran de prisa; bien estiradas, dando empellones. Se hacían la guerra unos a otros, y los traían a cuestas unos como venados. Al momento llamó a sus magos, a sus sabios. Les dijo: —¿No sabéis: qué es lo que he visto? ¡Unas como personas que están en pie y agitándose!... Pero ellos, queriendo dar la respuesta, se pusieron a ver: desapareció (todo); nada vieron»[9].

Si intentamos una clasificación de estos presagios diversos, constataremos que asocian los cuatro elementos del universo: el fuego, el agua, la tierra y el aire; todo sucede como si el mundo entero tomase parte en la inminencia de una catástrofe inaudita. Pero los adivinos no logran definir la amenaza que pesa sobre México, de manera que en la ciudad cunde una atmósfera de duda y angustia. Y no menos que los prodigios aterroriza a Moctezuma la impotencia de los brujos.

* * *

Entre los mayas, el anuncio de la Conquista reviste la forma más explícita de la profecía. El sentimiento de angustia cede aquí su lugar a una especie de fatalismo apocalíptico, ligado a la conciencia del curso inexorable del tiempo. En efecto, la representación cíclica del calendario maya funda la profecía del *Chilam Balam,* que predice una verdadera «revolución» al final del *Katun* trece *Ahau,* un trastorno total del mundo y, específicamente, el advenimiento de una nueva religión[10]:

---

5 *Ibid.,* págs. 5-6.
6 *Ibid.,* pág. 6.
7 *Ibid.,* pág. 11.
8 *Ibid.,* págs. 12-13.
9 *Ibid.,* págs. 6-7.
10 Un *katun* constituye un conjunto de veinte años solares *(tun):*

En el Ahau trece, al final del katun, será maltratado el Itza y rodará por tierra Tancah, oh padre.
Como signo del único dios de arriba, llegará el árbol sagrado, manifestándose a todos para que el mundo sea iluminado, oh padre.
... Cuando agiten su señal, desde lo alto, cuando la levanten con el árbol de la vida, todo cambiará de un golpe. Y el sucesor del primer árbol de la tierra aparecerá y para todos será manifiesto el cambio [11].

Ciertamente, la profecía del *Chilam Balam* parece redactada después del acontecimiento. Pero este augurio retrospectivo da testimonio de la necesidad de arraigar en el pasado un hecho demasiado extraordinario para llevar en sí mismo su propia significación.

* * *

En el Imperio inca, la llegada de los españoles fue precedida a la vez por prodigios (que eran preponderantes en México) y por profecías (como entre los mayas).

Los prodigios peruanos recuerdan en cierta medida a los del ejemplo azteca; allí se asocian también los cuatro elementos: tierra, fuego, agua y aire. Los últimos años de Huayna Capac, el onceavo Inca, se vieron trastornados por una serie de temblores de tierra. Los terremotos son frecuentes en Perú; pero el inca Garcilaso de la Vega precisa que las sacudidas fueron excepcionalmente violentas [12]. En la costa fueron acompañados por marejadas de extraordinaria amplitud [13]. Un rayo cayó sobre el palacio del Inca [14]. Se vieron en el aire cometas de aspecto pavoroso. Otro presagio hace referencia a un pájaro: cierto día, cuando se celebraba la fiesta del Sol, un cóndor (mensajero del sol) fue perseguido por halcones y cayó en medio de la gran plaza de Cuzco; recogieron al pájaro y se dieron cuenta de que estaba enfermo, recubierto de una especie de sarna; se le prodigaron cuidados, pero murió. Y hubo un espectáculo aún más siniestro; en una noche muy clara, la luna apareció rodeada por un triple halo, el primero color de sangre, el segundo de un negro verdoso y el tercero semejante al humo. Un adivino interpretó el presagio: la sangre anunciaba que una guerra cruel desgarraría a los descendientes de Huayna Capac; el negro

---

[11] *Chilam Balam de Chumayel*, editado y traducido por B. Péret, París, 1955, página 217.

[12] Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas, Obras completas*, ed. Madrid, 1960, tomo II, pág. 352: «... Hubo grandes terremotos y temblores de tierra, que aunque el Perú es apasionado de esta plaga, notaron que los temblores eran mayores que los ordinarios, y que caían muchos cerros altos.»

[13] *Ibid.*, pág. 352.

[14] *Ibid.*, pág. 354.

significaba la ruina de la religión y del Imperio inca, y todo, finalmente, como lo anunciaba el último halo, se desvanecería en humo [15].

Fue entonces cuando advirtieron al emperador que acababan de desembarcar en la costa seres de aspecto extraño [16]. Esta noticia, en medio de los prodigios que se multiplicaban, recordó a Huayna Capac la profecía de su ancestro Viracocha, el octavo Inca. Este había predicho que, en el reinado del doceavo Inca, hombres desconocidos se apoderarían del Imperio y lo destruirían [17]. En honor del dios Viracocha, creador y civilizador de la humanidad, cuyo nombre llevaba, el octavo Inca había construido un templo laberíntico, compuesto de doce corredores; sobre el altar central erigió una estatua conforme a la imagen del sueño que le había inspirado el dios: representaba, según la tradición conservada por Garcilaso, un hombre de alta estatura, barbudo, vestido con una larga túnica y teniendo sujeto por una cadena a un animal fabuloso con garras de león [18]. Huayna Capac era el onceavo Inca; la profecía de su ancestro se realizaría, por tanto, bajo el reinado de su sucesor. Y Garcilaso cuenta también que Huayna Capac, antes de morir, recomendó a sus súbditos que se sometieran a los recién venidos. Pero ¿por qué se llamó a éstos «Viracochas»? Aquí aparece el tema del retorno de los dioses.

2. *¿Dioses u hombres?*

Toda América conoce el mito del dios civilizador que, después de reinar benéficamente, desapareció de modo misterioso prometiendo a los hombres su retorno. Es el caso de Quetzalcoatl en México, que partió en dirección a Oriente, y de Viracocha, en el Perú, que desapareció andando sobre las aguas del mar occidental. Quetzalcoatl *debía* volver en un año *ce-acatl* [19], mientras que el Imperio inca debía tener su fin bajo el emperador número doce. Pero en México los españoles venían del Este, y 1519 correspondía exactamente a un año *ce-acatl;* en el Perú, venían del Oeste, y el

[15] *Ibid.*, págs. 352-353.

[16] Se trataba probablemente de la segunda expedición de Pizarro, en 1527, y de su desembarco en Tumbez.

[17] Garcilaso de la Vega, *ob. cit.*, tomo II, pág. 188: «A este Viracocha Inca dan los suyos el pronóstico que los reyes del Perú tuvieron, que después que hubiese reinado cierto número de ellos, había de quitar la idolatría y el imperio.» Cf. igualmente Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* ed. París, 1936, pág. 378.

[18] *Ibid.*, págs. 179-180.

[19] Es decir, un año «uno-caña»; esta fecha llegaba al término de un ciclo de cincuenta y dos años.

reino de Atahualpa (o el de Huascar) correspondía al del doceavo Inca [20]. En consecuencia, el estupor de los indios revistió una forma particular: percibieron los acontecimientos a través de la óptica del mito y concibieron la aparición de los españoles como un retorno de los dioses. Conviene hacer notar también que esta interpretación no fue general. Y, por lo demás, la ilusión no duró mucho tiempo. Precisemos, por tanto, los matices que distinguen las reacciones de los aztecas, los mayas y los incas por cuanto respecta a la identificación de los españoles.

* * *

Mientras en México los adivinos resultaban incapaces de interpretar los presagios y, en consecuencia, eran mandados matar por Moctezuma, un indio de la costa oriental llegó y dijo:

> Llegué a las orillas de la mar grande, y vide andar en medio de la mar una sierra o cerro grande, que andaba de una parte a otra y no llega a las orillas, y esto jamás lo hemos visto [21].

Moctezuma mandó encarcelar al mensajero y encargó a sus servidores que verificaran la noticia. A su retorno, le indicaron que la torre que flotaba sobre el mar llevaba seres desconocidos, de piel blanca y larga barba. Entonces Moctezuma decidió enviarles embajadores cargados de regalos divinos: los aderezos de Quetzalcoatl [22].

Los informantes de Sahagún describen la escena asombrosa en el curso de la cual los embajadores de Moctezuma revistieron a Cortés con los adornos del dios: máscara incrustrada de turquesas, collar adornado por un disco de oro, espejo dorsal, brazaletes de jade, cascabeles de oro, escudo con bandas de nácar y oro, rodeado de plumas de quetzal, y sandalias de obsidiana. La conducta de Cortés, en respuesta a estos obsequios, aterrorizó a los indios: ordenó que los atasen e hizo disparar el cañón.

> Y en este momento los enviados perdieron el juicio, quedaron desmayados. Cayeron, se doblaron cada uno por su lado: ya no estuvieron en sí [23].

Los españoles les reconfortaron entonces, les ofrecieron vino y alimento.

---

[20] En Garcilaso de la Vega, el doceavo Inca es Huayna Capac, que vio los presagios anunciadores del fin del Imperio.
[21] Miguel León-Portilla, *ob. cit.*, pág. 20.
[22] *Ibid.*, págs. 23-24.
[23] *Ibid.*, pág. 36.

Mientras tanto, Moctezuma esperaba con angustia: «Y si alguna cosa hacía, la tenía como cosa vana. Casi cada momento suspiraba. Estaba desmoralizado, se tenía como un abatido» [24]. Cuando los embajadores volvieron, se negó a recibirlos antes de que se hubieran purificado, porque: «¡Bien con los dioses conversaron!» [25]. Se sacrificaron dos prisioneros, y los emisarios fueron rociados con su sangre. Sólo entonces Moctezuma se atrevió a escuchar su relato:

> Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es, también amarilla; el bigote también tienen amarillo...
>
> Los soportan en sus lomos sus «venados». Tan altos están como los techos...
>
> Pues sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes; tienen ojos que derraman fuego, están echando chispas: sus ojos son amarillos, de color intensamente amarillo.
>
> ... Y cuando cae el tiro, una como bola de piedra sale de sus entrañas: va lloviendo fuego, va destilando chispas, y el humo que de él sale, es muy pestilente, huele a lodo podrido, penetra hasta el cerebro causando molestia.
>
> Pues si va a dar contra un cerro, como que lo hiende, lo resquebraja, y si da contra un árbol, lo destroza hecho astillas, como si fuera algo admirable, cual si alguien le hubiera soplado desde el interior.
>
> ... Cuando hubo oído todo esto Moctezuma se llenó de grande temor y como que se le amorteció el corazón, se le encogió el corazón, se le abatió con la angustia [26].

Para inspirar benevolencia a los dioses, Moctezuma les hizo enviar otro tipo de vituallas: frutos, tortillas, huevos y aves. ¿Quizá querrían también alimentarse con sangre? Se sacrificaron dos prisioneros, salpicándose con su sangre las ofrendas [27]. Pero, cosa extraña, los seres blancos y barbudos rechazaron con disgusto el alimento. La actitud de Moctezuma hacia los dioses era, sin embargo, ambivalente, porque al mismo tiempo envía contra ellos a sus brujos. ¿Quizá éstos, gracias a su magia, lograrían hacerles desandar el camino? Sus esfuerzos fueron vanos; los brujos se reunieron con Moctezuma y le dieron cuenta de su fracaso: «¡No somos sus contendientes iguales; somos como unas nadas!» [28]. Y Moctezuma sintió miedo ante la extraordinaria potencia de los seres barbudos, pensó en huir, en «...escabullir[se] a los dioses», en refugiarse en el

---

[24] *Ibid.*, pág. 39.

[25] *Ibid.*, pág. 40.

[26] *Ibid.*, págs. 40-42.

[27] Los informantes de Sahagún precisan: «Y la razón de haber obrado así Motecuhzoma es que él tenía la creencia de que ellos eran dioses... Por esto fueron llamados, fueron designados como "Dioses venidos del cielo". Y en cuanto a los negros fueron llamados "divinos sucios"». *Ibid.*, pág. 46-47.

[28] *Ibid.*, pág. 48.

fondo de alguna gruta [29]. Fracasa también una última tentativa de los hechiceros; encuentran en su camino a Tezcatlipoca bajo la forma de un borracho que repetidamente ejecuta prodigios y predice la ruina de México. «Motecuhzoma, no hizo más que abatir la frente, quedó con la cabeza inclinada. Ya no habló palabra. Dejó de hablar solamente. Largo tiempo así estuvo cabizbajo. Todo lo que dijo y todo con lo que respondió fue esto: "¿Qué remedio, mis fuertes? ¡Pues con esto ya fuimos aquí!..."» [30]. Angustia colectiva: «Y todo el mundo estaba muy temeroso. Había gran espanto y había terror. Se discutían las cosas y se hablaba de lo sucedido. Hay juntas, hay discusiones, se forman corrillos, hay llanto, se llora por los otros. Van con la cabeza caída, andan cabizbajos» [31].

Y, sin embargo, parece subsistir una duda, porque cuando Moctezuma reúne a sus consejeros para consultarles acerca de la conducta a seguir, éstos expresan opiniones divergentes. Cacama, sobrino de Moctezuma, recomienda acoger a los desconocidos con honores; pero Cuitlahuacatzin, su hermano, expresa escepticismo y pone en guardia a los mexicanos: «Plega a nuestros dioses que no metáis en vuestra casa a quien os eche de ella y os quite el reino, y quizá cuando lo queráis remediar no sea tiempo» [32]. Estas opiniones contradictorias reflejan las reacciones opuestas que suscitan los españoles en las diversas ciudades que atraviesan. Así, los totonacas de Centroala y los tlaxcaltecas deciden aliarse a los blancos. «Mucho los honraron, les proporcionaron todo lo que les era menester, con ellos estuvieron en unión y luego les dieron sus hijas» [33], mientras que los habitantes de Cholula los consideraron como bárbaros [34].

En Texcoco, Ixtlilxochitl se convirtió rápidamente al cristianismo, pero su madre, Yacotzin, le dirige violentos reproches: «Le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos» [35].

---

[29] *Ibid.*, pág. 50.
[30] *Ibid.*, pág. 74.
[31] *Ibid.*, pág. 48.
[32] *Ibid.*, págs. 82-83.
[33] *Ibid.*, pág. 56.
[34] La versión tlaxcalteca de Diego Muñoz Camargo, refiere así los discursos de los habitantes de Cholula: «Mirad a los ruines tlaxcaltecas, cobardes, merecedores de castigo: como se ven vencidos de los mexicanos, andan a buscar gentes advenedizas para su defensa. ¿Cómo os habéis trocado en tan breve tiempo, y os habéis sometido a gente tan *bárbara y advenediza, extranjera y en el mundo no conocida? Ibid.*, págs. 59-61. Las cursivas son nuestras.
[35] *Ibid.*, pág. 81.

En cuanto a Moctezuma, a pesar de las dudas de algunos de sus consejeros, se decidió a recibir a los blancos como si fuesen dioses. Se dirige a su encuentro y les ofrece, en un signo de bienvenida, collares de flores y de oro. Luego pronuncia ante Cortés el extraordinario discurso cuyo recuerdo conservan los informantes de Sahagún:

Señor... Has arribado a tu ciudad: México. Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono...

No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando...

¡Es que ya te he visto, es que ya he puesto mis ojos en tu rostro!...

Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad:

Que habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitial, que habría de venir acá...

Pues ahora se ha realizado: ya tú llegaste, con gran fatiga, con afán viniste.

Llega a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo.

¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros! [36].

¡Extraña conducta la de los dioses! Cuando los indios les ofrecen oro, manifiestan una alegría desenfrenada: «Como si fueran monos, levantaban el oro, como que se sentaban en ademán de gusto, como se les renovaba y se les iluminaba el corazón» [37]. Saquean el tesoro de Moctezuma, separan el oro de las joyas y de los escudos para fundirlo y repartírselo en lingotes [38]. Más tarde, durante la fiesta de Toaxcatl, sobreviene la masacre del templo. Entonces se produce en el espíritu de los indios un cambio brutal; se rebelan, insultan y matan a Moctezuma [39], y ponen cerco a los españoles, por entonces llamados *popolocas,* es decir, bárbaros [40].

---

[36] *Ibid.,* págs. 89-90.

[37] *Ibid.,* pág. 70.

[38] *Ibid.,* págs. 93-94.

[39] Con todo, las circunstancias de la muerte de Moctezuma siguen siendo oscuras. Cf. Fernando Alva de Ixtlilxochitl, *Obras históricas* (*Ibid.,* pág. 127): «... Motecuhzoma viendo la determinación de sus vasallos, se puso en una parte alta, y reprendióles; los cuales le trataron mal de palabras llamándole de cobarde, y enemigo de su patria, y aun amenazándole con las armas, en donde dicen que uno de ellos le tiró una pedrada de lo cual murió, aunque dicen sus vasallos que los mismos españoles lo mataron, y por las partes bajas le metieron la espada.» También los informantes de Sahagún indican que, desde el momento de la llegada de los españoles, una parte de los mexicanos ya no obedecían a Moctezuma: «Pero los principales a quienes mandaba esto, ya no le hacían caso, sino que estaban airados, ya no le tenían acatamiento, ya no estaban de su parte. Ya no era obedecido.» (*Ibid.,* pág. 92.)

[40] *Ibid.,* págs. 112-113.

Se trata ahora de una guerra entre los indígenas y depredadores muy humanos. Los episodios se suceden: la Noche Triste, la partida de los españoles, la epidemia de la viruela [41], el retorno de los españoles y el cerco de México. Los indios saben modificar su táctica en función del armamento europeo: «Pero los mexicanos, cuando vieron, cuando se dieron cuenta de que los tiros de cañón iban derechos, ya no caminaban en línea recta, sino que iban de un rumbo a otro, haciendo zigzag; se hacían a un lado y a otro. huían del frente. Y cuando veían que iba a dispararse un cañón, se echaban por tierra, se tendían, se apretaban a la tierra» [42]. Pero poco a poco los españoles cobran ventaja. Los indígenas sacrifican a sus prisioneros y dejan expuestas al sol las cabezas de los blancos y las cabezas de los caballos [43]. Pero es en vano. Intentan entonces un último expediente para salvar a la ciudad: Cuauhtemoc hace que su capitán, Otochtzin, se vista con el traje ritual que le convierte en «tecolote de Quetzal», y le entrega la jabalina mágica del dios tribal Huitzilopochtli; si esta jabalina mata a algún enemigo, será la victoria [44]. Pero el plan fracasa nuevamente. Un último presagio anuncia la caída inminente de la ciudad: una noche surgió una bola de fuego: «Se dejó ver, apareció cual si viniera del cielo. Era como un remolino; se movía haciendo giros, andaba haciendo espirales. iba como echando chispas, cual si restallaran brasas» [45]. Finalmente, Cuauhtemoc decide someterse a los españoles; pero entonces, por una segunda inversión, en el momento en que aparecen como vencedores son calificados nuevamente como «dioses»: «¡Ya va el príncipe más joven, Cuauhtemoc; ya va a entregarse a los españoles! ¡Ya va a entregarse a los "dioses"!» [46].

* * *

En los territorios mayas, la cualidad divina de los españoles parece menos admitida. Por ser más exactos, hay un contraste muy claro que contrapone en este punto a los quichés y cakchiqueles de

---

41 *Ibid.*, pág. 133: «Ya nadie podía andar, no más estaban acostados, tendidos en su cama. No podía nadie moverse, no podía volver el cuello, no podía hacer movimientos de cuerpo; no podía acostarse cara abajo, ni acostarse sobre la espalda, ni moverse de un lado a otro. Y cuando se movían algo, daban de gritos. A muchos dio la muerte la pegajosa, apelmazada, dura enfermedad de granos.»

42 *Ibid.*, pág. 138.

43 *Ibid.*, pág. 151.

44 *Ibid.*, págs. 158-160.

45 *Ibid.*, pág. 164.

46 *Ibid.*, pág. 165.

las altas tierras de Guatemala, por una parte, y los mayas propiamente dichos del Yucatán, por otra. Los primeros consideraron a los recién venidos como dioses [47]; los segundos, por el contrario, designaron a los españoles con el término más banal de *dzules,* «extranjeros» [48]; y como éstos, a diferencia de los mayas, comían anonas, se les designó más prosaicamente todavía como «comedores de anonas» [49]. ¿Cómo explicar este contraste entre los indios de Guatemala y los del Yucatán?

El simple desarrollo de los acontecimientos da cuenta, en buena medida, de tales diferencias. En efecto, la conquista de Guatemala, realizada por Alvarado en 1524-1525, siguió de cerca a la caída de México y fue muy rápida. Es posible que ante la brutalidad del acontecimiento, los quichés y los cakchiqueles hayan caído en el mismo estupor que los aztecas. En cambio, la conquista del Yucatán fue más tardía y más lenta; emprendida por Montejo en 1527, sólo se consumó, y penosamente, en 1541. Por otra parte, los mayas del Yucatán habían tenido ya ocasión de encontrar a hombres blancos varias veces. Desde 1511, con ocasión del naufragio de Valdivia, algunos españoles habían ido a parar a la costa; fue entonces cuando los indios recogieron a Gonzalo de Guerrero y Jerónimo de Aguilar [50]. Después, la expedición de Córdoba en 1517, la de Grijalva en 1518 y la escala de Cortés en 1519 fueron otros contactos que, sin implicar consecuencias militares inmediatas, permitieron a los indios del Yucatán acostumbrarse a la rareza de los españoles; tanto, que en los documentos mayas relativos a la Conquista se borra el carácter divino de los españoles.

* * *

---

[47] *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles,* editado por A. Recinos, del cual cita extractos Miguel León-Portilla en su antología, *El reverso de la Conquista,* 2.ª ed., México, 1970. Cf. pág. 103: «En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los Señores los tomaron por dioses.»

[48] Cf. *Chilam Balam, ob. cit.,* pág. 185.

[49] Sin embargo, el *Chilam Balam* indica también que los blancos son hijos del sol. Los describe del modo siguiente: «Llegan los blancos. Roja es su barba. *Son los hijos del sol.* Son barbudos, vienen del Oriente; cuando llegan a esta tierra, son sus amos. *Son hombres blancos.*» (*Ibid.,* págs. 190-191. El subrayado es nuestro.)

[50] Guerrero se casó con la hija del cacique de Chetumal y decidió terminar su vida entre los mayas: se trata del primer ejemplo de aculturación de un europeo a la cultura india. Aguilar fue recogido por Cortés en 1519 y —con la «Malinche» como intermediaria— le sirvió de intérprete para comunicarse con los aztecas.

El Perú estaba desgarrado por la guerra civil; los dos hijos de Huayna Capac, el bastardo Atahualpa y el heredero legítimo, Huascar, se disputaban el Imperio. En 1533, Atahualpa acababa de capturar a Huascar, pero ejércitos «legítimos» resistían todavía en la región de Cuzco. Es entonces cuando llegan los españoles, y todo sucede como si la reacción de los indios respecto de ellos se hallase determinada por su adhesión a una u otra de las facciones en lucha.

En efecto, los primeros actos de Pizarro parecen favorecer a los partidarios de Huascar[51]. Estos últimos ven en él a un salvador providencial, y el hermano de Huascar, Manco, se apresura a aliarse con los españoles[52]. Los Viracochas, hijos del dios civilizador, han surgido de repente para castigar a Atahualpa y restablecer el orden legítimo. Los cronistas de la tradición cuzqueña, principalmente Titu Cusi, describen aquellos rasgos extraños que señalan a los españoles como entes divinos a los ojos de los indígenas: la barba, rubia o castaña; las prendas, que cubren todo el cuerpo; los grandes animales que cabalgan, cuyos pies son de plata; el lenguaje mágico que les permite comunicarse entre sí por medio de pequeños trozos de telas blancas; el dominio del rayo:

> Decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy differentes de nuestro hábito y traje, que pareçían viracochas, ques el nombre con el qual nosotros nombramos antiguamente al Criador de todas las cosas... y nombraron desta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, las quales tenían los pies de plata: y esto decían por el rrelumbrar de las herraduras. Y también los llamaban ansí, porque les habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y ésto por el lleer en libros y cartas; y aun les llamaban Viracochas por la exelençia y paresçer de sus personas y mucha differençia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejas, é porque les veían comer en plata; y también porque tenían *Yllapas,* nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto deçían por los arcabuçes, porque pensaban que eran truenos del cielo...[53].

---

[51] Pizarro hizo ejecutar a Tomala, jefe de Puna, aliado de Atahualpa contra Huascar. Cf. G. Kubler, *The Behavior of Atahuallpa, 1531-1533, The Hispanic American Historical Review,* 1945, pág. 417.

[52] Titu Cusi Yupangui Inca, *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II,* Lima, 1916, págs. 16-17.

[53] Titu Cusi, *ob. cit.*, págs. 8-9. Añade además: «es una jente que sin dubda no puede ser menos que no sean Viracochas... *¿Qué pueden ser sino Viracochas?* (pág. 14; el subrayado es nuestro). Cf. también la descripción de Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* París, 1936, pág. 381: «Y que de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles *—quilca—* y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana, y que se le parecía sólo ojos, y en la cabeza traía unas ollitas colorado *—arimanca*

Pero los españoles, con su codicia y su brutalidad, disiparon pronto la ilusión. Titu Cusi describe el encarcelamiento de su padre, Manco, y el brusco cambio que se produjo entonces en su espíritu (comparable al de los mexicanos después de la masacre del templo); si los blancos se comportan con tanta crueldad, es que no son Viracochas, sino, al contrario, hijos del «diablo»:

> ... pensando que era gente grata e enviada de aquél que ellos deçían que era el Tecsi Viracochan —que quiere decir Dios— y pareçeme que me ha salido al rrevés de lo que yo pensava, porque sabed, hermanos, que éstos, segund me han dado las muestras después que entraron en mi tierra no son hijos del Viracocha sino del demonio... [54].

En cuanto a Atahualpa, a diferencia de Manco, nada permite afirmar que haya considerado a los españoles como dioses. Se ha planteado la duda acerca de por qué permitió a Pizarro penetrar en las montañas hasta Cajamarca. Pero tengamos en cuenta que no había consolidado aún su poder sobre el conjunto del país, y que la eventualidad de un ataque de los partidarios de Huascar limitaba sus posibilidades de movimiento. Por otra parte, la expedición española, proveniente de la costa, no parecía poner en peligro el Imperio. Las sociedades costeras del Perú, aisladas por el desierto marino, siempre habían sufrido la dominación de las sociedades montañesas que controlaban la fuente de los ríos; Atahualpa no podía imaginar que los españoles pudiesen recibir socorro del mar ni que otro mundo —Europa— se manifestase a través de ellos. En la sociedad inca, la potencia dependía del número de hombres, y la pequeña tropa de Pizarro parecía una fuerza despreciable desde este punto de vista. Por lo demás, corría el rumor en el campamento de Atahualpa de que los fusiles españoles sólo disparaban dos veces y que los caballos perdían toda eficacia durante la noche [55]. Tal es el motivo de que Atahualpa tendiese a Pizarro la trampa de Cajamarca; después de convenir una entrevista a mediodía, sólo llegó al comienzo de la noche; pero la trampa se volvió contra él.

---

suriauyta— que traían las pijas colgadas atrás larguísimos de encima las espadas y que estaban vestidos de plata fina...» (Citado por Miguel León-Portilla en *El reverso de la Conquista,* págs. 141-142.)

[54] *Ibid.*, pág. 31. Recordemos que la *Relación* de Titu Cusi fue transcrita por el agustino Marcos García, y de ahí este vocabulario cristiano. Añadamos que los «vasallos» de Manco (como los de Moctezuma en México) le reprochan haber acogido pacíficamente a los españoles: «Por cierto, sapay Inca, tú lo erraste mucho con meter en tu tierra semejante gente...» (*Ibid.*, pág. 34.)

[55] Cf. C. Kubler, *ob. cit.*, págs. 419-420.

En términos generales, la conducta de Atahualpa parece «racional», teniendo en cuenta una lógica evidentemente distinta de la nuestra. Cuando se encontró con Pizarro, no manifestó humildad alguna, al revés que Moctezuma ante Cortés. Al exhortarle Valverde para que se convirtiera al cristianismo, presentándole la Biblia, Atahualpa respondió altivamente que el único dios a adorar era el Sol; luego ojeó el libro e intentó escuchar lo que decía; pero, como no oyó nada, lo lanzó coléricamente al suelo. Ningún signo de sumisión [56].

* * *

¿Cómo interpretar las reacciones diversas de los aztecas, de los mayas y de los incas con ocasión de la llegada de los hombres blancos? Conviene plantear correctamente el problema. En efecto, estamos dominados muchas veces por nuestras categorías mentales y nos sorprende que los indios hayan tomado por dioses a los españoles, deteniéndose nuestro pensamiento sobre el aspecto pintoresco de la cosa y no sin alguna condescendencia. Pero no hay aquí pintoresquismo alguno. Por el contrario, nos hallamos en presencia de un fenómeno muy general, descrito a menudo por los viajeros y los etnógrafos, no solamente en América, sino también en Africa y en Oceanía; se trata del terror de los «indígenas» ante la aparición de estos seres absolutamente desconocidos, los blancos. No se trata de que una «mentalidad primitiva» se oponga, en términos de un pensamiento irracional o dominado enteramente por la afectividad, a la racionalidad occidental. Toda sociedad implica una cierta visión del mundo, una estructura mental regida por una lógica particular. Los acontecimientos de la historia, al igual que los fenómenos de la naturaleza, se ubican en el orden explicativo de los mitos y cosmogonías correspondientes a cada cultura. Todo aquello que represente una excepción a este orden racional (animales cuya conducta parezca extraña, acontecimientos inhabituales, etc.) significa la irrupción de fuerzas sobrenaturales o divinas en el mundo

[56] Poma de Ayala, *ob. cit.*, pág. 385: «Responde Atahualpa Inca y dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere ni sus *guacas* y dioses (que) también tienen en su ley: aquello guardaba... Y dijo Atahualpa: dámelo a mí, el libro, para que me lo diga: y así se lo dio y lo tomó en las manos; comenzó a hojear las hojas de dicho libro. Y dice el dicho Inca que, como no me lo dice, ni me habla a mí el dicho libro, *hablando con grande majestad,* sentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos, el dicho Inca Atahualpa».» (Citado por Miguel León-Portilla, *ob. cit.*, pág. 144; el subrayado es nuestro.)

profano. En esa medida, la racionalidad cotidiana resulta destruida y nace la angustia por el contacto con lo desconocido [57].

Ahora bien, la intrusión de los europeos en una sociedad que ha vivido aislada durante siglos constituye un acontecimiento que rompe el curso normal de las cosas. No nos asombremos, por tanto, de que Moctezuma haya visto en la llegada de Cortés el retorno de Quetzalcoatl; muy al contrario, se trata de un esfuerzo de racionalización; Moctezuma emplea el instrumental mental de su sociedad, único del que dispone, para comprender el acontecimiento; recurre a los mitos tradicionales para integrar en su concepción del mundo hechos para él inauditos [58]. Este tipo de racionalización fue también el utilizado por los indios de Guatemala o por los partidarios de Huascar. Mientras que Atahualpa, los mayas de Yucatán o los indios de Cholula reaccionaron de modo diferente. Pero ¿por qué?

No todos los indios consideraron a los españoles como dioses; pero todos se plantearon la cuestión de si eran divinos o humanos. En las diferentes sociedades consideradas, lo general es la irrupción brusca de algo desconocido. Todos los documentos aztecas, mayas e incas describen el aspecto extraño (barba, cabellos) y la potencia (escritura, rayo) de los españoles. La visión del mundo de los indios implicaba en todo caso la *posibilidad* de que los blancos fuesen dioses, y esa posibilidad llevaba consigo en cualquier caso duda y angustia. Pero la respuesta a la cuestión «¿dioses u hombres?» podía ser positiva y negativa, y varió de acuerdo con las circunstancias particulares de la historia local.

Un notable episodio confirma la interpretación precedente. Mientras se acercaban a Cuzco, los soldados de Pizarro capturaron a unos mensajeros indios. Enviados por Callcuchima, general de Atahualpa, a Quizquiz, otro de sus generales, los mensajeros llevan una importante noticia relativa a la naturaleza de los invasores:

---

[57] L. Lévy-Bruhl, en *La mentalité primitive,* París, 1933, dedica un capítulo (págs. 405 y ss.) a la descripción del *monstrum* que constituye la irrupción de los europeos entre los «primitivos»; en este mismo sentido, *L'expérience mistyque et les symboles chez les primitifs,* París, 1938, pág. 11. Cf. igualmente las informaciones de J. Cazeneuve en *Les rytes et la condition humaine,* París, 1958, pág. 63.

[58] Tales hechos son, sin embargo, más complejos en el caso de México, porque parece que el Imperio azteca atravesaba una crisis religiosa antes de llegar los españoles. (Cf. L. Séjourné, *La pensée des Anciens mexicans,* París, 1966, págs. 45-48.)

«... Les oyó desir como Challcuchima los auia embiado auissando al quizquiz como (los españoles) eran mortales» [59].

3. *Las causas de la derrota*

Nuestro punto de vista es aquí el de la reacción psicológica de los vencidos, y no entraremos por ello en el detalle de la historia militar de la Conquista. Sin embargo, se plantea el problema de las causas de la derrota de los indios: ¿cómo es posible que imperios tan poderosos como el de los aztecas o el de los incas hayan sido destruidos tan rápidamente por algunos centenares de españoles?

Pensamos en primer lugar en una causa de orden técnico: la superioridad del armamento europeo. Se trata de una civilización del metal contra una civilización de la piedra: espadas de acero contra lanzas guarnecidas de obsidiana, armaduras metálicas contra túnicas forradas de algodón, arcabuces y cañones contra arcos y flechas, caballos contra soldados de a pie. Con todo, este factor técnico parece tener una importancia limitada: las armas de fuego de las cuales disponían los españoles durante la Conquista eran muy poco numerosas y de tiro muy lento [60]. Tuvieron, ante todo, un efecto psicológico, provocando (como los caballos) el pánico entre los indios. Cuando menos al comienzo, mientras los españoles gozaban todavía del beneficio de la sorpresa; pero la sorpresa se disipó rápidamente, y sabemos que los indios supieron adaptar sus métodos de combate en función del armamento europeo.

Mucho más eficaces fueron las enfermedades que diezmaron a los indios a partir de su primer contacto con los blancos. Las terribles epidemias de viruela en México, antes del sitio de la ciudad por Cortés, debilitaron la resistencia de los aztecas. En Perú parece haberse declarado una epidemia a finales del reinado de Huayna

[59] Archivo histórico del Cuzco, «Genealogía de la casa y familia... de Sayri Tupac», libro 1, índice 1, f. 147 v., y libro IV, índice 6, f. 38 r., testimonio de Juan de Pancorvo, conquistador, en «Información ad perpetuam dada el 13 de enero de 1567... a pedimento de la mui yllustre señora Maria Manrique Cusignarcay Coya...». El testigo precisa que Manco, hermano de Huascar y aliado de los españoles, ayudó a capturar a los mensajeros. Por otra parte, Juan de Pancorvo se asombra a su vez de la función de los *quipu*: (... y quipos que parescía que por ellos entendían como los españoles entienden por los cartas por las colores de la lana que embiavan...», *ibid.* Agradecemos profundamente a don Horacio Villanueva Urteaga, director de los Archivos históricos del Cuzco, que nos ha ayudado amablemente en el curso de nuestras investigaciones.

[60] Sobre este aspecto técnico de la Conquista, remitimos al lector a la muy documentada obra de A. M. Salas, *Las armas de la Conquista,* Buenos Aires, 1950; cf. igualmente J. Soustelle, *Rencontre de la civilisation hispanique et des civilisations indigènes de l'Amerique,* París, s. f., pág. 19.

Capac, antes incluso de que Pizarro emprendiese su tercera expedición.

Más difícil resulta calcular el alcance de las causas psicológicas y religiosas. Hemos visto que la divinidad de los españoles (al menos mientras fue admitida) desapareció también muy deprisa. Debe tomarse también en consideración la tan particular idea de la guerra entre los indios, que reviste un aspecto esencialmente ritual; en el combate, la meta no es eliminar al adversario, sino hacerle prisionero para sacrificarlo luego a los dioses. La victoria se les escapaba muchas veces a los mexicanos porque trataban de capturar a los españoles, en vez de matarlos. Desde esta perspectiva, los métodos de combate de los blancos constituían un escándalo incomprensible. Por otra parte, la guerra solía finalizar para los indios con un tratado que concedía a los vencidos el derecho de conservar sus costumbres a cambio de un tributo. No podían, evidentemente, imaginar que los cristianos se propusieran destruir su religión y sus leyes. En este sentido, su visión del mundo contribuyó a su derrota [61]. Tengamos en cuenta, sin embargo, que la guerra —fuesen cuales fuesen sus aspectos rituales— no dejaba de tener por consecuencia entre los indios la dominación política; fue la guerra lo que permitió la constitución de los poderosos imperios de los incas y de los aztecas.

De manera que la victoria española se debe sobre todo a las divisiones políticas que debilitaban a tales imperios. En efecto, son los propios indios quienes suministran a Cortés y a Pizarro la masa de sus ejércitos de conquista, que llegan a ser tan numerosos como los ejércitos propiamente indígenas a quienes combaten. En México, los totonacas, recientemente sometidos, se rebelaron contra Moctezuma y se aliaron a los españoles, que encontraron después un apoyo decisivo en los tlaxcaltecas. En Perú, Pizarro obtuvo ayuda de la fracción legítima en su lucha contra los generales de Atahualpa, y se aprovechó también de la colaboración de tribus que, como las de los cañaris y los huancas [62], se oponían a la dominación inca [63].

---

61 Cf. J. Soustelle, *ob. cit.,* págs. 18-19.

62 Sobre la alianza de los huancas a los españoles durante la Conquista, véase en el Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Lima, 205, la «Información de servicios de Don Felipe Paucar, cacique principal en el valle de Xauxa», así como la «Probanza hecha ante los señores de la Audiencia real que residen en la ciudad de los Reyes a pedimiento de Don Francisco Cusichaca y Don Cristóbal Canchaya y Don Diego Naman Naupari, caciques del valle de Atunxauxa de los servicios que a su Magestad han hecho» (1560-1561).

63 La preponderancia del factor político es afirmada por J. Soustelle, *ibid.*

Es cierto que los factores religiosos y políticos se mezclan estrechamente. Recordemos que la alianza de la fracción de Huascar con los españoles se confunde con la identificación de éstos como Viracochas, mientras que los indios mexicanos opuestos a ello se limitan a considerarlos bárbaros invasores. Podemos, así, decir que la opción política reviste una forma religiosa, o, a la inversa, que el factor religioso adquiere forma a través de la coyuntura política. De hecho, las sociedades indígenas de América, en el momento de llegar los españoles, poseen una estructura donde la dimensión religiosa atraviesa todos los niveles: la vida económica, la organización social y las luchas políticas.

II. El traumatismo de la conquista

Derrotados, el choque psicológico sufrido por los indios no se reduce a la irrupción de lo desconocido; lo extraño de los españoles se manifiesta de acuerdo con una modalidad particular: la violencia. La derrota significa en todas partes la ruina de las antiguas tradiciones. Incluso los indios que prestaron su ayuda a los españoles con el fin de utilizarlos como instrumento al servicio de sus intereses políticos, vieron cómo en última instancia sus aliados se volvían contra ellos y les imponían la ley cristiana. Por tanto, los dioses mueren en todas partes. El traumatismo de la Conquista se define por una especie de «desposesión», un hundimiento del universo tradicional.

1. *La violencia*

Saqueos, masacres, incendios, es la experiencia del fin de un mundo. Pero se trata de un fin sangriento, de un mundo asesinado. Ningún comentario sabría expresar mejor el asombro de los indios que los propios textos indígenas. Escuchemos este canto nahuatl que con una asombrosa intensidad dramática evoca la caída de México.

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
Enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre[64].

[64] *Manuscrito anónimo de Tlatelolco,* en Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos,* pág. 211.

La obsesión de la muerte, presente a lo largo de todo este canto, se profundiza a través del sentimiento de que un hecho irremediable ha herido a los indios en su destino colectivo; es su civilización lo que desaparece entre las lágrimas y la humareda:

El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco
...¿A dónde vamos?, ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México:
el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...
Llorad, amigos míos,
tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicana[65].

2. *La muerte de los dioses*

En efecto, la derrota posee un alcance religioso y cósmico para los vencidos; significa que los dioses antiguos perdieron su potencia sobrenatural. Los aztecas se consideraban como el pueblo elegido de Huizilopochtli, dios solar de la guerra; tenían por destino someter a su ley a todos los pueblos que rodeaban México en las cuatro direcciones. En consecuencia, la caída de la ciudad implica algo infinitamente más grave que una derrota militar; con ella se cierra el reino del Sol. A partir de entonces la vida terrestre pierde todo sentido, y ya que los dioses están muertos, sólo les resta a los indios morir también:

¡Déjennos pues ya morir,
déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto![66]

La evidencia de la muerte de los dioses aparece confirmada, después de la derrota, por la enseñanza que imparten los españoles. Estos pretenden llevar consigo el conocimiento del verdadero dios, destruyen impunemente templos y estatuas y revelan a los vencidos que hasta entonces se han limitado a adorar falsos ídolos. Toda la cultura azteca se encuentra repentinamente aniquilada. De ahí un sentimiento de confusión y como un grito de incredulidad:

Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es ésta,
la que habláis,
por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos.
Porque nuestros progenitores,

---

[65] *Cantares Mexicanos,* en Miguel León-Portilla, *ob. cit.,* pág. 210.
[66] *Libros de los Coloquios de los Doce,* en Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft,* Stuttgart, 1949, pág. 102.

los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,
no solían hablar así...
Y ahora, nosotros
¿destruiremos
la antigua regla de vida?...
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no creemos aún,
no lo tomamos por verdad,
(aun cuando) os ofendamos [67].

Los mayas conocen el mismo hundimiento del universo tradicional. El *Chilam Balam,* aunque caracterizado por fuertes influencias cristianas [68], afirma, sin embargo, que los antiguos dioses han existido realmente. Pero añade que eran mortales. Los antepasados los adoraron, pero la revelación de la verdadera fe ha puesto fin a su reino:

Aunque los antiguos dioses fuesen perecederos, *eran dioses.* Ha caducado ya el tiempo de su adoración. Han sido disipados por la bendición del señor del cielo, cuando se cumplió la redención del mundo, cuando resucitó el verdadero Dios, cuando bendijo los cielos y la tierra.

¡Vuestros dioses se han derrumbado, hombres mayas! ¡Los habéis adorado sin esperanza! [69].

El reino de los dioses se encuentra, por tanto, limitado en la duración. Los mayas elaboran una notable racionalización de la Conquista, fundada sobre la representación cíclica del tiempo. Es bien conocido el grado de exactitud del calendario maya. Las crónicas de la Conquista ejemplifican el mismo cuidado por la precisión temporal y anotan meticulosamente la fecha exacta de los acontecimientos [70]. La llegada de los blancos marca el fin de un ciclo, mientras que por el mismo movimiento se abre un ciclo nuevo: destino ineluctable, incrito en la sucesión de los *Katun.* En el mismo instante se confunden la muerte de los dioses antiguos y el nacimiento del Dios cristiano. El *Chilam Balam* asocia en una misma profecía el tema del comienzo y el del crepúsculo:

---

67 *Ibid.*

68 Recordemos que el *Chilam Balam* nos ha sido trasmitido a través de transcripciones sucesivas a lo largo de todo el período colonial.

69 *Chilam Balam,* edición traducida por B. Péret, pág. 99. (El subrayado es nuestro.)

70 Cf. por ejemplo el *Memorial de Sololá:* «El día 1 Ganel fueron destruidos los quichés por los castellanos... El día 4 Qat los reyes Ahpop y Ahpop Qamahay fueron quemados por Tunatiuh... El día 7 Camey fueron destruidos los zutujiles por Tunatiuh... El día 2 Queh los castellanos mataron a los Atacat», etc. (en Miguel León-Portilla, *El reverso de la Conquista*, págs. 101-103).

> Onze *Ahau*, primera fundación de la tierra por los blancos. El onze *Ahau* es el comienzo de la cuenta de los *katuns*...
> ¡Será para nosotros el crepúsculo cuando llegue!...
> Amenazador es el aspecto del rostro de su Dios. Todo cuanto enseña, todo cuanto dice, es: «Vais a morir!» [71].

La Conquista, «carga del *Katun*», aparece así grabada en el tiempo, contenida de alguna manera en el curso de los siglos. Ahora bien, esta interpretación temporal se duplica con imágenes espaciales, cuya figura nuclear resulta encarnada por el sol, divinidad esencial de la religión maya. La teoría de la Conquista se amplifica en una visión dramática que engloba el destino del universo:

> Este es el rostro del *katun,* del trece *Ahau. La faz del sol se romperá.* Caerá desintegrándose sobre los dioses de ahora. El sol será mordido cinco días y esto será visto. He aquí la representación del trece *Ahau.*
> Un signo que da Dios es el de que sucederá que muera el rey de este país.
> Esto está en el origen de la Silla del segundo tiempo, del reino del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte...
> ... *¡Castrar al Sol!* Esto es lo que han venido a hacer los extranjeros [74].

Imágenes de la caída y de la rotura del sol, fuente de toda la vida; temas de la agresión y de la castración; pruebas de la muerte de los dioses y de los indios: la «revolución» del tiempo es vivida como una catástrofe absoluta. En este sentido, podemos decir que la Conquista provoca un verdadero traumatismo colectivo.

Sólo sobrevive el recuerdo de la civilización perdida; el traumatismo se prolonga después de la Conquista, en la nostalgia referida a las costumbres abandonadas. Esta nostalgia se experimenta cotidianamente al nivel elemental, tan importante entre los mayas, de la medida del tiempo. Es sorprendente observar cómo el *Chilam Balam* o el *Memorial de Sololá* insisten en conservar la antigua cronología de los *katun,* mientras la crónica de *Chak Xulub Chen* adopta el calendario cristiano; pero precisamente este último texto evoca con tristeza la tradición ya muerta, aquella que ordenaba erigir una estela cada veinte años para determinar el comienzo de cada *katun:*

> Este año se terminó de llevar el katun; a saber, se terminó de poner en pie la piedra pública que por cada veinte tunes que venían, se ponía en pie la piedra pública antes de que llegaran los señores extranjeros, los españoles,

---

[71] *Chilam Balam,* edición traducida por D. Péret, págs. 190-191.
[72] *Ibid.,* pág. 164, pág. 195, etc.
[73] *Ibid.,* pág. 121.
[74] *Ibid.,* pág. 65-66. (El subrayado es nuestro.)

aquí, a la comarca. Desde que vinieron los españoles fue que no se hizo nunca más [75].

Con los *katun* desaparecen los puntos de referencia tanto materiales como espirituales, las representaciones espaciales y temporales. Hundimiento de una visión del mundo que llega incluso a sus categorías mentales más íntimas [76].

* * *

El Perú ejemplifica hechos análogos: la derrota se experimenta allí como una catástrofe de amplitud igualmente cósmica. Pero con un matiz particular: aquí el choque coincide con la muerte del hijo del Sol, el Inca. Este asegura la mediación entre los dioses y los hombres, y es adorado como un dios: representa de alguna manera el centro carnal del universo, cuya armonía garantiza. Una vez asesinado este centro, desaparece el punto de referencia viviente del mundo, y es ese orden universal lo que resulta brutalmente destruido. He ahí la causa de que la elegía por la muerte de Atahualpa cante la participación de la naturaleza en el drama de la Conquista [77]; la tierra se niega a devorar el cadáver del Inca, los precipicios y las rocas tiemblan y entonan cantos fúnebres; las lágrimas se reúnen en torrentes; el sol se oscurece; la luna, enferma, se encoge, y el tiempo mismo se reduce a un parpadeo [78].

> *Y todo y todos se esconden, desaparecen padeciendo* [79].

Lo que la elegía describe es, entonces, el nacimiento de una especie de caos. Los elementos se rebelan y lloran; el mundo se retuerce sobre sí mismo; la duración se constriñe en un instante casi nulo; la noche se extiende, y una ausencia infinita envuelve a todas

---

[75] Crónica de *Chak Xulub Chen,* en Miguel León-Portilla, *El reverso de la Conquista,* págs. 89-90.

[76] Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que ciertos documentos indígenas (como el *Chilam Balam*) se esfuerzan por conservar el recuerdo de la antigua cultura.

[77] Se trata de la elegía *Apu Inca Atawallpaman*, cuyo origen se atribuye al siglo XVI; traducida por José María Arguedas y reproducida en *El reverso de al Conquista,* págs. 179-184.

[78] *Ibid.*, págs. 180-181. El sol vuélvese amarillo, anochece / misteriosamente; / ... La muerte del Inca reduce / al tiempo que dura una pestañada; / ... La tierra se niega a sepultar / a su Señor. / Y los precipicios de roca tiemblan por su amo / canciones fúnebres entonando.

[79] *Ibid.*, pág. 180.

las cosas. Es como un vacío que se hace más profundo cada vez, como una nada que se abre y donde el universo se sume. Sólo resta el dolor.

3. *Duelo y locura*

Después de la muerte de los dioses, los españoles imponen su dominación a los indios. ¿Cómo interpretan éstos la nueva era que así comienza?

Los incas viven la dominación española —la ausencia del emperador— a la vez como martirio y como soledad. La elegía a la muerte de Atahualpa los describe llorando y delirando, sin saber hacia qué volverse [80]. Porque la sombra que les protegía ha muerto [81], se ven abrumados por el sentimiento de una falta que ninguna cosa puede colmar. Privados del padre que los guiaba, llevan ahora una vida errante y dispersa, pisoteados por los extranjeros [82]. Literalmente, ahora son sólo huérfanos oprimidos. De ahí el estado de duelo y frustración:

> *Con el martirio de la separación infinita*
> *el corazón se rompe* [83].

Los indios suplican al Inca muerto que abra nuevamente sus ojos, que extienda nuevamente hacia ellos sus «manos magnánimas» [84], a fin de restablecer entre ellos y el mundo la armonía perdida.

* * *

Entre los mayas, el recuerdo transmuta la época de la antigua civilización en una verdadera Edad de Oro, mientras que la dominación española se concibe como desencadenamiento de todos los males; el tiempo de los blancos es la inversión simétrica del tiempo de los antepasados. Este tiempo representaba el orden y la medida; una vez destruido, el presente sólo puede ser «tiempo loco» [85].

---

80 *Ibid.*, pág. 183: «... Sin tener a quién o a dónde volver, / estamos delirando.»

81 «Muerta la sombra que protege, / lloramos.» *Ibid.*, pág. 183.

82 *Ibid.*, págs. 183-184: «Bajo extraño Imperio, aglomerados los martirios, / y destruidos; / perplejos extraviados, negada la memoria, / solos, / ... nuestra errabunda vida, / dispersada, / por el peligro sin cuento cercada, en manos ajenas, / pisoteada...»

83 *Ibid.*, pág. 183.

84 *Ibid.*, pág. 184: «Tus magnánimas manos / extiéndelas; / y con esa visión fortalecidos / despídenos.»

85 *Chilam Balam*, ed. traducida por B. Péret, pág. 56.

Cuando pensamos en el papel fundamental del calendario en la cultura maya, el tema de la locura del tiempo reviste una fuerza asombrosa y no puede designar sino un caos absoluto. Por lo mismo, el Dios cristiano, aunque «verdadero», debe ser negado, pues enseña la mentira y el pecado[86]; los españoles oprimen a los indios bajo el peso del tributo[87] y los reducen a esclavitud[88]; es la era del sufrimiento y la miseria, de la discordia y la guerra, de la enfermedad y de la muerte[89]. En términos generales, no se trata tanto de una falta o de una ausencia —como entre los incas—, sino de una acumulación de elementos negativos. En la descripción de este mundo absurdo, los conceptos se encadenan con arreglo a parejas antinómicas, de manera que la oposición tiempo de la locura/tiempo de los antepasados recubre fisuras en todos los niveles: intelectuales, morales, sociales y biológicos.

Con todo, escapa a este análisis (como sucede con toda abstracción) la cualidad particular e insustituible de la historicidad concreta; hay un estilo original, una singularidad de lo vivido, que ninguna formulación puede explicitar completamente. Comprender la visión de los vencidos exige que nos impregnemos de toda la poesía y también de toda la violencia de los testimonios indígenas. Dejemos, pues, que los documentos sigan hablando; escuchemos la voz emocionante del *Chilam Balam:*

> Entonces todo era bueno, y ellos (los dioses) fueron abatidos.
>
> Había sabiduría en ellos... no había pecado entonces... había una santa devoción en ellos. Sanos vivían. No había enfermedad entonces; no había dolores de huesos, no había fiebres, no había viruela, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había enflaquecimiento. Sus cuerpos estaban entonces rectamente erguidos.
>
> No es esto lo que han hecho los señores blancos cuando llegaron aquí. Han enseñado el miedo y han venido a mancillar las flores. Para que viviese su flor, han hundido y agotado la flor de los otros[90].
>
> ... Mancillada está la vida, y muere el corazón de las flores ... falsos son sus reyes, tiranos sobre sus tronos, avaros de sus flores... ¡Asaltantes de los días, ofensores de la noche, verdugos del mundo!...
>
> No hay verdad en la palabra de los extranjeros[91].

---

[86] *Ibid.*, pág. 191: «¡Ah, itzas! ¡He aquí a vuestro Dios! *No hay necesidad alguna de este verdadero Dios que ha descendido.* Un pecado es su palabra, un pecado es su enseñanza.» (El subrayado es nuestro.)

[87] *Ibid.*, pág. 191: «... ¡En el *katun* once *Ahau* viene el peso del dolor, el rigor de la miseria y el tributo! Apenas nacéis y ya estáis curvados bajo el peso del tributo...»

[88] *Ibid.*, pág. 56.

[89] *Ibid.*, págs. 56, 65.

[90] *Ibid.*, pág. 65.

[91] *Ibid.*, pág. 219.

Es solamente por causa del *tiempo loco* y por causa de los sacerdotes locos que la tristeza ha entrado en nosotros, que ha entrado en nosotros el cristianismo. Porque los muy cristianos han venido aquí con el dios verdadero; pero fue el comienzo de nuestra miseria, el comienzo del tributo, el comienzo del ayuno, la causa de la miseria de la cual ha surgido la discordia oculta, el comienzo de la expoliación, el comienzo de la esclavitud por deudas, el comienzo de las deudas colgadas a las espaldas, el comienzo de la disputa continua, el comienzo del sufrimiento [92].

* * *

Hemos descrito el traumatismo sufrido por los indios a través de los textos, es decir, de un modo bastante empírico. Sin duda, ese traumatismo podría ser definido en términos más rigurosamente psicoanalíticos. Los temas de la castración del Sol, del abandono por el padre, del duelo y la soledad nos llevan por esa vía. Sin embargo, no podemos aventurarnos a seguirla, al menos en este estadio del trabajo, por dos razones. Por una parte, la aplicación de los métodos psicoanalíticos a la historia, a pesar de las investigaciones actuales, se encuentra en un estadio embrionario, cuyos resultados son poco seguros. Por otra parte, una empresa semejante exigiría un análisis más detallado de las estructuras mentales propias de cada sociedad, cuando nosotros nos hemos limitado a sobrevolar la literatura indígena relativa a la Conquista en áreas culturales muy alejadas, desde México al Perú. Por tanto, en este capítulo nos proponíamos solamente una especie de toma de contacto con el problema, un descentramiento mental indispensable para comprender la visión de los vencidos. Nos bastará, pues, por el momento, haber evidenciado el hecho mismo del traumatismo, así como sus consecuencias. Los indios tienen la sensación de que su cultura ha muerto y experimentan una frustración particular, que corresponde a una verdadera «desposesión del mundo». Este traumatismo se perpetúa durante el período colonial, y hasta nuestros días, en la medida en que los indios continúan viviendo la dominación española como un estado inferior de sentimiento y humillación.

---

[92] *Ibid.*, pág. 56. (El subrayado es nuestro.)

Capítulo 2

LA DANZA DE LA CONQUISTA

El traumatismo de la Conquista extiende sus efectos hacia los indios del siglo XX y se encuentra profundamente inscrito en sus estructuras mentales, verdadera huella del pasado en el presente. Esta persistencia en la memoria colectiva de un choque cuya antigüedad supera los cuatrocientos años resulta atestiguado por el folklore indígena actual. ¿Qué significa este fenómeno de supervivencia? [1].

Porque incluso en nuestros días, con ocasión de sus fiestas tradicionales, los indígenas reviven la Conquista española. Cada año, en Perú o en Bolivia, los campesinos se reúnen en la plaza de la ciudad y representan la «Tragedia de la muerte de Atahualpa». En Guatemala, la manifestación folklórica más popular es precisamente la «Danza de la Conquista». En México, obras como la «Danza de las plumas» o la «Gran Conquista» introducen nuevamente en la representación a Moctezuma, Cuauhtemoc y Cortés. ¿Qué valor histórico debemos atribuir a este folklore? Resulta difícil establecer la fecha de las obras en cada caso específico, porque se trata de tradiciones en principio orales, generalmente transcritas en el siglo XIX. Además, el folklore reúne un material ecléctico, impregnado de influencias españolas. Con todo, es probable que la «Dan-

[1] Hemos presentado un primer esbozo de los datos utilizados en este capítulo en nuestro artículo: «La vision des vaincus: la Conquête espagnole dans le folklore indigène», *Annales E. S. C.*, mayo-junio 1967, págs. 554-585.

za de la Conquista» (en sentido amplio) se remonte a una época cercana a los acontecimientos, pues el tema está ejemplificado por el teatro indígena desde el siglo XVI[2]. Pero ¿en qué medida da testimonio de una continuidad el folklore actual?

Si comparamos las danzas actuales y las crónicas, comprobamos a la vez convergencias y divergencias. No es sorprendente que hechos históricos tan lejanos aparezcan hoy deformados; pero ¿son deformaciones arbitrarias? ¿Provienen de la pura fantasía? O, al contrario, ¿obedecen a una cierta lógica? Y ¿cuál es esa lógica? ¿Por qué tal reinterpretación y no otra? Por ejemplo, ¿qué sueño de compensación, qué ilusión de revancha expresa el indio cuando representa el papel de Moctezuma perdonando a Cortés, o el de Pizarro castigado por el rey de España? Y, en definitiva, ¿por qué esta necesidad de recordar la derrota cuatro siglos después?

El folklore, pasado que vive en el presente, constituye una fuente para el estudio de las permanencias inscritas en la psicología colectiva. Intentamos poner en práctica un experimento: proceder por análisis regresivo desde el presente al pasado, y, a través del folklore actual, remontarnos hasta la significación de la Conquista para los indios. Debemos, sin embargo, distinguir dos aspectos diferentes del problema:

1.° ¿Refleja el floklore actual, aun cuando sea parcialmente, las reacciones indígenas del siglo XVI?

2.° La deformación de la historia en el folklore ¿depende de reglas lógicas? En otros términos, las «Danzas de la Conquista» de los Andes, de Guatemala y de México, es decir, de zonas muy alejadas entre sí, ¿presentan cierta unidad estructural?

Estas dos cuestiones conducen a utilizar un método en apariencia poco ortodoxo: la crítica histórica ha de comprobar la autenticidad de las tradiciones folklóricas; el análisis estructural debe descubrir la coherencia interna del material estudiado[3]. Ciertamen-

[2] Cf. Bartolomé de las Casas: «Tenían todas las gentes... muchas maneras de bailes y cantares... todos al son de sus instrumentos musicales cantaban unos y respondían otros, como los nuestros suelen hacer en España. Lo que en sus cantares pronunciaban era recontar los hechos y riquezas, y señoríos, y paz, y gobierno de sus antepasados, la vida que tenían antes que viniesen los cristianos, la venida dellos, y cómo en sus tierras violentamente entraron... la ferocidad de los caballos... y de los perros...» (*Apologética historia,* Biblioteca de Autores Españoles, tomo CVI, editado por Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, 1958, pág. 370.)

[3] Podemos preguntarnos en qué medida es aplicable el análisis estructural al folklore, que plantea problemas particulares y difiere de la mitología por su naturaleza y por su función en la sociedad. Pero aun sin asimilar folklore



Fig. 1 —*Desfile de la tropa de los «Incas» por las calles de Oruro. Pizarro, rodeado de soldados españoles.*



Fig. 2.—*Llegada a la plaza del Socavón. En primer plano, Cristóbal Colón portando la bandera española.*



Fig. 3.—*Danzas preliminares en la plaza del Socavón. En primer plano, Cristóbal Colón; detrás de él, Pizarro.*



Fig. 4.—*Danzas preliminares. De izquierda a derecha, Atahualpa, Primo Inca y Huascar Inca.*

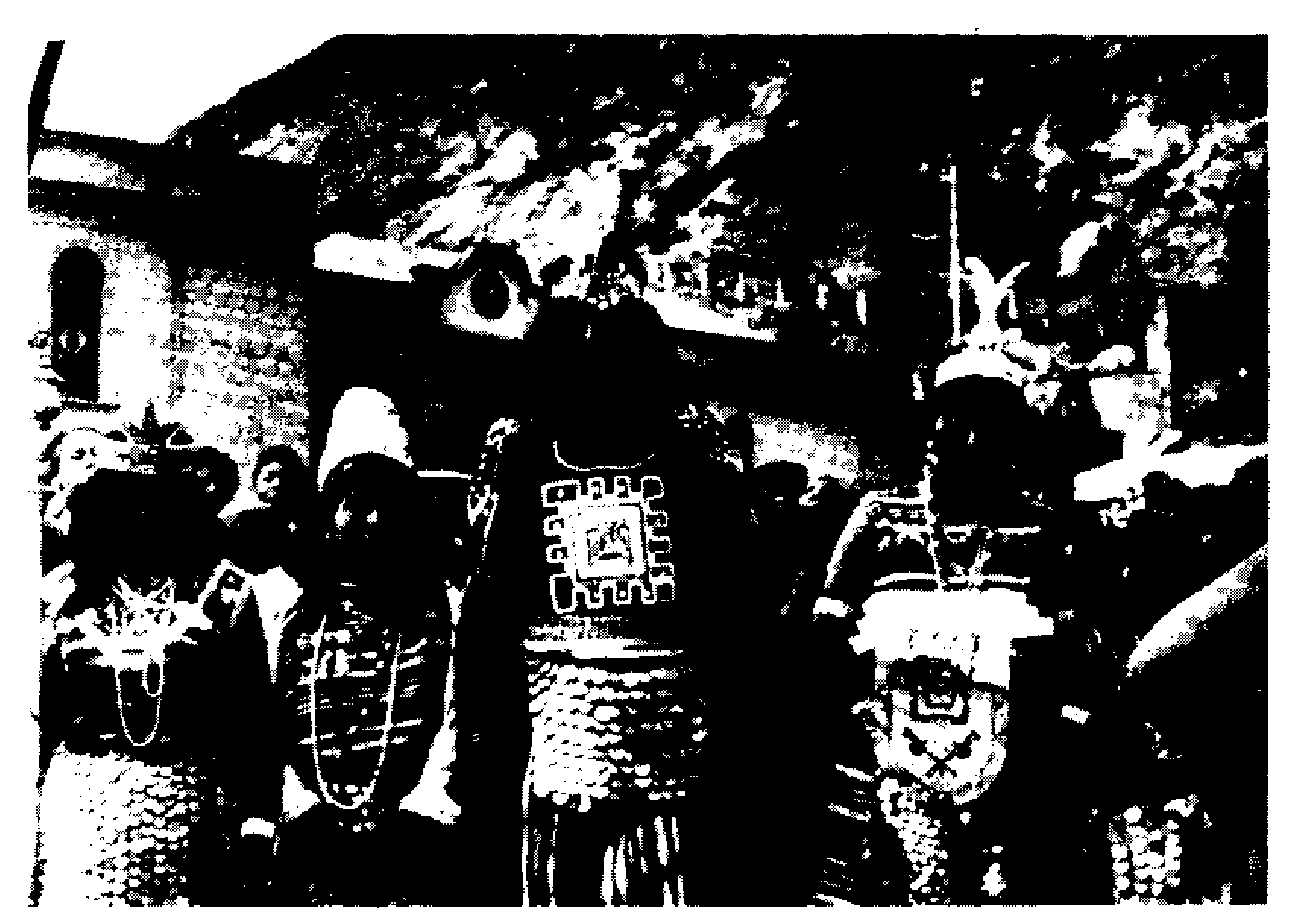


Fig. 5.—*Atahualpa, rodeado de ñustas.*



Fig. 6.—*El chasqui anuncia la llegada de los españoles.*



Fig. 7.—*Reacción de Atahualpa al anuncio de la llegada de los españoles.*



Fig. 8.—*Pizarro.*



Fig. 9.—*Almagro.*

Fig. 10.—*Huascar Inca y el mensaje de Almagro.*



Fig. 11.—*Atahualpa escucha el mensaje de Almagro: «¿Habla?»*

Fig. 12.—*Atahualpa ojea la Biblia y la arroja a tierra.*

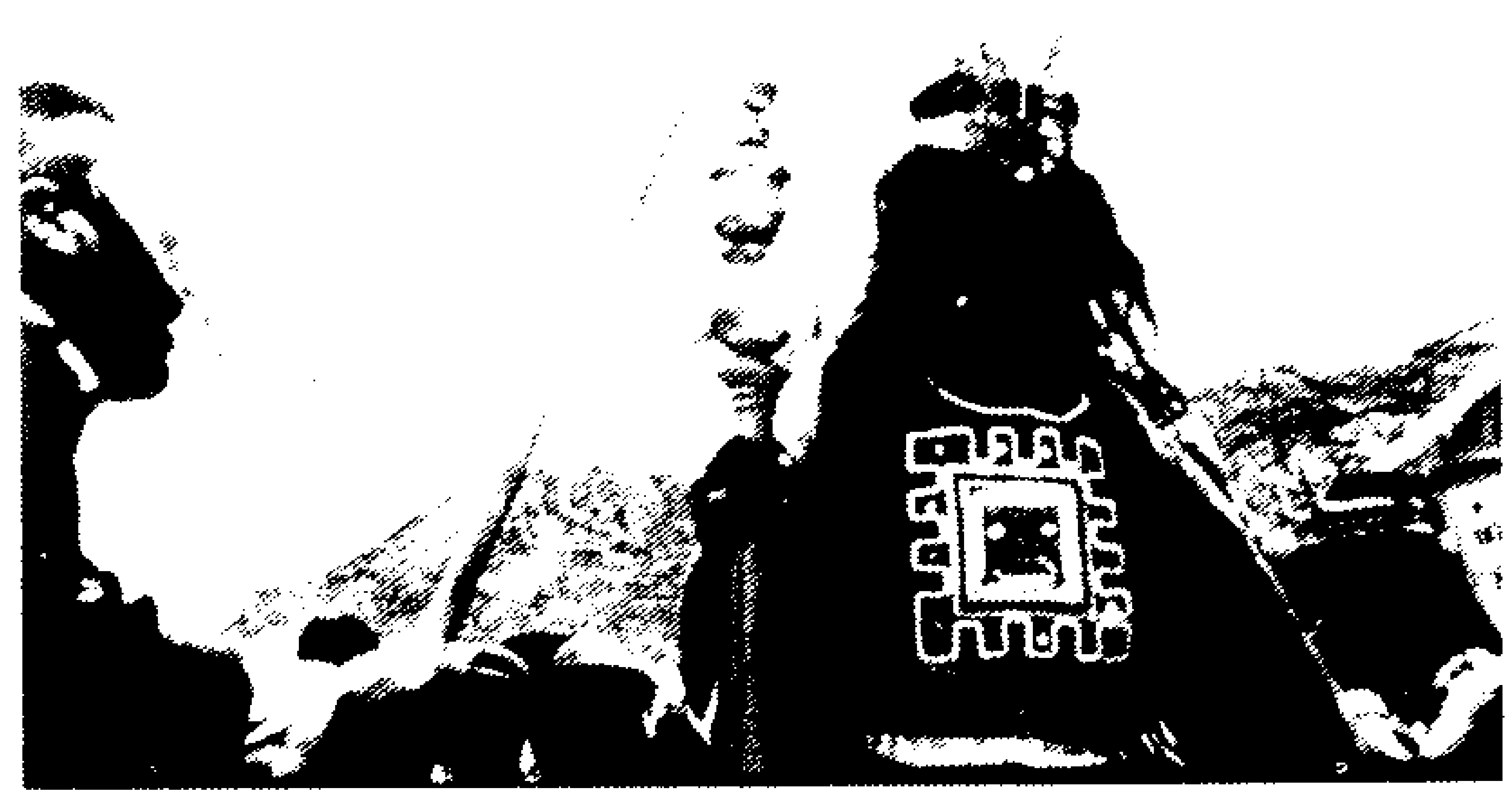


Fig. 13.—*Imprecaciones del Padre Luque.*

Fig. 14.—*Pizarro declara la guerra.*

Fig. 15.—*Primera batalla entre los españoles y Primo Inca.*

Fig 16.—*Continuación de la batalla.*

Fig. 17.—*Batalla general.*

Fig. 18.—*Pizarro captura a Atahualpa.*



Fig. 19.—*Los españoles vencen.*

Fig. 20.—*Pizarro, entre los vencidos.*

Fig. 21.—*Atahualpa hecho prisionero: «Ahora soy tu esclavo.»*

Fig. 22.—*Ejecución de Atahualpa.*

Fig. 23.—*Muerte de Atahualpa.*



Fig. 24.—*Lamentaciones por Atahualpa.*

Fig. 25.—*El canto de las ñustas.*

Fig. 26.—*Atahualpa es llevado por los Incas.*



Fig. 27.—*Pizarro envía la corona al rey de España.*

Fig. 28.—*Pizarro, condenado a su vez.*

Fig. 29.—*Después de la representación: en el centro, Cristóbal Colón rodeado por los soldados españoles y los Incas.*



Fig. 30.—*Atahualpa, rodeado por Primo Inca y Huascar Inca.*

Fig. 31.—*La orquesta de los «Incas».*

Fig. 32.—*Oración a la Virgen del Socavón.*

te, nos arriesgamos a desembocar en conclusiones abusivas, deslizándonos desde un tipo de demostración al otro; pero sólo pretendemos elaborar una problemática y esbozar hipótesis de trabajo.

I. Atahualpa

La muerte de Atahualpa, el último Inca, ejecutado en 1533 por orden de Pizarro, constituye un tema poético y coreográfico muy extendido entre los indios de Perú y Bolivia. La geografía de estas manifestaciones folklóricas se conoce mal todavía, pero ya han sido recogidas diversas variantes y se ha podido identificar un ciclo muy antiguo, que data sin duda del siglo XVI [4]. Un texto muy completo, redactado en Chayanta en 1871, ha sido publicado por Jesús Lara en 1957, quien considera que nos hallamos en presencia de una obra auténticamente indígena, compuesta en un quechua arcaico y cuya estructura recuerda incluso el teatro precolombino [5]. Otra variante, bilingüe, pero relacionada con el mismo ciclo, ha sido recogida en Oruro en 1942 y publicada por C. H. Balmori en 1955 [6]. Disponemos también de una descripción detallada, hecha por Mario Unzueta en su novela *Valle*; se trata de la danza de Toco [7].

---

y mitología, en una primera aproximación podemos considerar que se trata en ambos casos de un lenguaje, creación colectiva y anónima de la sociedad. (Cf. igualmente, a propósito de los cuentos populares, las observaciones de Cl. Lévi-Strauss en: «La structure et la forme. Reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp», *Cahiers de l'ISEA*, 1960.)

[4] Nicolás de Martínez Arzanz y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (redactado al comienzo del siglo XVIII, tomando como base crónicas del siglo XVI). El autor describe las fiestas dadas en Potosí en 1555; se representaron ocho «comedias»: «... Fue la una el origen de los Monarcas Ingas del Perú... La segunda fue los triunfos de Guayna Capac, undécimo Inga del Perú... Fue la tercera de las tragedias la de Cusi Guascar, duodécimo Inga del Perú. La cuarta fue la ruina del Imperio Ingal: representóse en ella la Entrada de los Españoles al Perú, prisión injusta que hicieron de Atahuallpa; los presagios y admirables señales que en el Cielo y Aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástimas que ejecutaron los españoles a los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca...»

[5] Este es el motivo de que comencemos con el análisis de esta obra: *Tragedia del fin de Atawallpa*, traducción e introducción por Jesús Lara, Cochabamba, 1957. El autor concluye en su introducción: «En resumen, no es improbable que este *wanka* hubiese sido compuesto en los primeros años de la Conquista por algún *amauta* que hubo sobrevivido a la catástrofe» (pág. 59).

[6] *La Conquista de los españoles*, drama indígena bilingüe quechua-castellano, traducción e introducción por Clemente Hernando Balmori, Tucumán, 1955.

[7] Mario Unzueta, *Valle*, Cochabamba, 1945, cf. el capítulo «La fiesta del señor de Kanata», págs. 132-146.

La representación coincide con una fiesta cristiana; en Oruro, en honor de la Virgen del Socavón y durante el carnaval, desde la mañana del domingo hasta la del lunes; en Toco, durante la fiesta del Espíritu Santo, desde el día 1 al 3 de junio. Según la descripción de Mario Unzueta, la danza es ejecutada en la plaza central, en medio de una multitud de espectadores, que son mantenidos a distancia por dos jóvenes portadores de máscaras diabólicas y armados con tridentes. El acompañamiento musical se ejecuta por medio de instrumentos indígenas, flautas y tamboriles. Los actores se dividen en dos grupos; a un lado, los indios, y a una veintena de metros, los españoles. Las *ñustas,* princesas indias, que forman el coro, llevan trajes blancos y bordados, así como una corona de papel dorado; para destacar su prestigio, llevan gafas de sol; en Oruro llevan además paraguas. El Inca, vestido con más o menos fantasía, tiene por atributo un bastón adornado con trenzas de lana roja, mediante el cual golpea una placa metálica al comienzo de la representación; en Oruro lleva una especie de hacha cuya forma recuerda los dibujos de Poma de Ayala. El adivino Huaylla Huisa se encuentra constantemente acompañado por un indio revestido con una piel de oso; en Oruro se menciona a un perro. Frente a ellos, los indios que hacen el papel de españoles se cubren con cascos semejantes a los del tiempo de la Conquista, con corazas del tiempo de la Independencia o, simplemente, con uniformes del ejército actual; están armados con sables, bastones y fusiles de caza.

Resumimos el drama según la variante de Chayanta, la más rica y expresiva de la visión indígena:

La acción comienza con el anuncio de una amenaza. Atahualpa refiere a las *ñustas* un sueño que le ha inquietado: durante dos noches seguidas ha visto al Sol, su padre, velado por un humo negro, mientras que el cielo y las montañas flameaban como el plumaje del *pillku*[8]; una *huaca*[9] le anunciaba un acontecimiento inaudito: la llegada de guerreros vestidos de hierro, venidos para destruir su reino. La princesa Qhora Chinpu le sugiere pedir al gran sacerdote que interprete su sueño: si se confirma el presagio funesto, debe reunir a sus guerreros para rechazar a los invasores.

Atahualpa ordena entonces al adivino Huaylla Huisa que vaya a dormir en su habitación de oro para interpretar el sueño. Mientras tanto el Inca evoca a sus antepasados: Manco Capac, hijo del Sol, y Viracocha, que por primera vez anunció la venida de los hombres barbudos. Jura derramar lagos de sangre para rechazar a los enemigos. Huaylla Huisa, a su vuelta, confirma el peligro: ha soñado que venían hombres barbudos por el mar, sobre barcos de hierro. El Inca le ordena entonces que vaya a escrutar el horizonte, en

[8] Se trata de un pájaro de plumaje rojo (Jorge Lira, *Diccionario kkechuwa-español,* Tucumán, 1945, pág. 752).
[9] Lugar sagrado, ídolo, etc.

compañía del oso. El adivino mira a lo lejos en todas direcciones, pero nada descubre y decide dormirse de nuevo. Interviene entonces el coro, que anuncia la llegada de los enemigos (por mar). Se suceden episodios complejos: Huaylla Huisa, difícilmente despertado del sueño, vuelve a dormirse. Le despierta por segunda vez, y con mayor dificultad todavía, Kishkis (después de tres esfuerzos vanos del coro, de Sairi Túpaj y de Challkuchima). El adivino confirma la llegada de los hombres barbudos y los describe minuciosamente, expresando a la vez su terror y su estupefacción. Pero el Inca tiene todavía esperanza.

En la segunda parte del drama se celebran encuentros preliminares entre indios y españoles. Una primera entrevista reúne a Huaylla Huisa y a Almagro. El sacerdote pregunta a este último por qué invaden el país los hombres rojos y barbudos. Como respuesta, Almagro sólo mueve los labios»[10]. Felipillo traduce estas palabras silenciosas y declara que los españoles, enviados por el Señor más poderoso de la tierra, han venido en busca de oro y plata. Aparece entonces el padre Valverde, que le interrumpe: los españoles vienen para dar a conocer al verdadero Dios. Finalmente, Almagro entrega al adivino una carta para el Inca.

Entonces se desarrolla una larga serie de episodios, cuyo tema único es la estupefacción y la incomprensión de los indios ante la misteriosa «hoja de maíz» que Almagro envía al Inca. La carta circula de mano en mano, pero nadie puede descifrar su mudo mensaje. Fracasan sucesivamente Atahualpa, Huaylla Huisa, Sairi Túpaj, Challkuchima, Kishkis e Inkaj Churin. Por orden del Inca, Huaylla Huisa cae nuevamente en un sueño profundo.

Un último encuentro preliminar reúne a Sairi Túpaj y a Pizarro. El Inca ha confiado a su dignatario los emblemas reales (honda, hacha y serpientes de oro), así como el oso. Sairi Túpaj amenaza a Pizarro y le conmina a abandonar el país. Pizarro «sólo mueve los labios»; Felipillo traduce que los españoles han venido para llevar al Inca, o su cabeza, al rey de España. Sairi Túpaj no comprende y sugiere a Pizarro que él mismo hable al Inca. Después de retornar Sairi Túpaj al palacio, Atahualpa decide reunir a sus guerreros con el fin de expulsar a los invasores.

La tercera parte del drama comienza bruscamente con la irrupción de Pizarro en el palacio de Atahualpa. (En Oruro y Toco, los españoles se precipitan disparando sus armas de fuego.) El Inca se resiste y amenaza a Pizarro. Este, moviendo siempre los labios (y traducido por Felipillo), conmina al Inca para que le siga hasta Barcelona. Atahualpa cambia bruscamente de actitud y se rinde: los españoles le atan las manos y el coro se lamenta por su suerte. Athualpa ofrece a Pizarro oro y plata, en cantidad como para cubrir la llanura hasta el límite del tiro de su honda. Pizarro exige que se recubra toda la llanura. Atahualpa se indigna entonces, pero luego acepta todo cuanto se le exige y suplica que no se le quite la vida. Pizarro rehúsa.

La tragedia alcanza su punto culminante. Atahualpa se despide de los suyos, lega sus emblemas reales a las princesas y a los dignatarios. Su hijo Inkaj Churin quiere morir con él; Atahualpa le hace prometer que se retirará a Vilcabamba con sus fieles y que no reconocerá la dominación española; un día, sus descendientes perseguirán a los enemigos barbudos recordando que este país fue el de Atahualpa, su padre y único Señor.

Atahualpa se vuelve entonces contra Pizarro y lanza una maldición: quedará eternamente manchado por su sangre y jamás le respetarán los súbditos del

---

[10] El juego escénico está explícitamente indicado en el manuscrito y se repite a lo largo de toda la obra.

Inca. El padre Valverde exhorta a Atahualpa para que acepte el bautismo y confiese sus pecados. El Inca no comprende. El padre Valverde le presenta entonces la Biblia: «No me dice absolutamente nada», dice Atahualpa. El padre Valverde le acusa de blasfemo y exige su castigo, pero le administra la extremaunción. Pizarro acude y atraviesa a Atahualpa con su espada.

La última parte de la tragedia está constituida por las lamentaciones del coro y los súbditos del Inca: el mundo entero participa en la muerte de Atahualpa. El coro lanza, a su vez, una maldición en contra de Pizarro. La escena final reúne al rey de España y a Pizarro: éste ofrece a su soberano la cabeza y el *llautu* [11] de Atahualpa. El rey de España se indigna por el crimen, elogia al Inca y anuncia a Pizarro que será castigado. Este maldice su espada y el día que le ha visto nacer. Luego cae a tierra, muerto.

A través de estos episodios, muchas veces confusos, aparece una composición relativamente simple: 1.º Los sueños anuncian la llegada de los españoles. 2.º Se celebran encuentros preliminares a nivel de subordinados y lugartenientes. 3.º El episodio central reúne al jefe indio y al jefe español. 4.º La muerte del jefe indio resulta seguida de lamentaciones, surgiendo el rey de España como una especie de *deus ex machina* para castigar a Pizarro. Con este fondo común existen, sin embargo, variantes que a menudo se aclaran mutuamente. Tomemos como ejemplo el episodio, en apariencia tan extraño, del profundo sueño de Huaylla Huisa. En Toco, después de numerosos sueños adivinatorios, el sacerdote permanece en tierra, muerto, y fracasan todos los esfuerzos hechos para despertarlo. El episodio de Chayanta aparece, pues, como una versión diluida del episodio de Toco. Ahora bien, el adivino juega un papel de mediación: entre indios y españoles (en su misión de embajador), entre presente y futuro (en cuanto intérprete de los sueños), entre dioses y hombres (puesto que es también sacerdote). ¿Qué significa, por tanto, la muerte o el «sueño profundo» del mediador? [12].

Por otra parte, en Oruro existe un episodio que no encontramos en las demás versiones, al menos bajo esa forma; después de la

---

[11] «El símbolo de la dignidad imperial era el *llautu,* trenza de diferentes colores que daba cinco o seis vueltas en torno a la cabeza teniendo al frente una franja de lana, la *maskapaicha,* cada uno de cuyos elementos pasaba por un pequeño tubo de oro» (A. Métraux, *Les Incas,* París, 1962, pág. 75).

[12] En Oruro falta el tema del sueño profundo; al comienzo del drama, el Inca sabe que han llegado guerreros barbudos sin haberlo soñado. El adivino no necesita, entonces, interpretar las premoniciones de su rey. Sin embargo (como en Chayanta y en Toco), ve a los españoles en un sueño (del cual se despierta sin dificultad). En Oruro su papel de intermediario subsiste entonces, pero bajo una forma atenuada. Parece que cuando la idea de la mediación resulta fuertemente destacada, «muere» (o duerme profundamente); cuando se encuentra poco destacada, «sobrevive».

escena durante la cual «la hoja de maíz» pasa vanamente de mano en mano, Apu Inca reúne a sus guerreros y rechaza a Almagro. En Chayanta, después de la entrevista de Sayri Tupac con Almagro, Atahualpa se limita a reunir sus guerreros, pero no tiene tiempo de librar batalla. Si examinamos las dos variantes más de cerca, comprobamos que reposan sobre un tema común: la victoria de los indios sobre los españoles, apareciendo debilitado este tema en la versión de Chayanta. Pero en ambas variantes los dos episodios se sitúan en el mismo momento de la acción: después de las entrevistas preliminares. La victoria sobre los españoles (real en Oruro y virtual en Chayanta) prefigura de alguna manera el castigo de Pizarro, después del encuentro de los dos jefes. Parece que el mismo tema, expresado con mayor o menor claridad, se repite en diferentes momentos de la acción, siguiendo las mismas secuencias. Pero ¿no es acaso el castigo de Pizarro la anticipación o el símbolo de la expulsión final de los españoles anunciada por Atahualpa? Es significativo que en Oruro, después de la muerte del Inca, el coro rece por la resurrección de éste [13]. Y que en La Paz, según una información del doctor Vellard [14], la representación se terminaba precisamente con la resurrección y el triunfo de Atahualpa. ¿Hallamos aquí la huella de un mesianismo latente?

Pero resulta prematuro señalar el significado de la tragedia; hasta ahora nos hemos limitado a describir la obra y a esbozar una comparación entre sus variantes [15]. Introduzcamos ahora referencias históricas; en efecto, ciertos temas, o ciertos detalles, recuerdan los hechos atestiguados por las crónicas. Así, el largo episodio de los sueños premonitorios y la evocación por parte de Atahualpa de la profecía de su antepasado Viracocha tiene lugar dentro de una tradición auténtica; también encontramos aquí el presagio del sol velado por un humo. Igualmente ordena el Inca a su hijo que se refugie en Vilcabamba, antes de morir; este detalle hace pensar en la efectiva rebelión de Manco Inca (en la realidad, hermanastro de Atahualpa). Nos detendremos más particularmente sobre tres temas destacables: 1.º La descripción de los españoles por parte de los indios. 2.º La incomprensión entre los adversarios. 3.º El alcance cósmico de la muerte de Atahualpa.

---

13 *Ñusta*: «Señor eterno, al joven poderoso Inca, ven sí, hazlo resucitar», *La Conquista de los españoles*, pág. 100.

14 Citado por C. H. Balmori, *ob. cit.*, pág. 47.

15 Sólo hemos citado dos ejemplos. Otras variantes difieren por el nombre de un personaje (Apu Inca en lugar de Sayri Tupac), o por un detalle de la acción (en Oruro el Inca muere fusilado, al igual que Pizarro).

Sabemos que desde su llegada al Perú los españoles fueron considerados como hijos del dios Viracocha [16]. Y es precisamente por medio de la denominación de «Señor Viracocha» como se dirige a Pizarro el Inca en la obra. De hecho, tanto en la tragedia como en las crónicas, el carácter extraño de los españoles resulta definido por los mismos signos: la barba, las vestimentas de hierro, los animales desconocidos y el misterioso lenguaje escrito. Cuando el adivino Huaylla Huisa ve en sueños a los invasores, los describe de la manera siguiente:

«Llegan hombres barbudos y hostiles, de más allá del mar, en grandes barcos de hierro. Vienen formando una multitud roja. Llevan tres cuernos puntiagudos igual que las tarukas (ciervos), y tienen los cabellos con blanca harina polvoreados, y en las mandíbulas ostentan barbas rojas, semejantes a largas vedijas de lana, y llevan en las manos hondas de hierro extraordinarias, cuyo poder oculto en vez de lanzar piedras vomita fuego llameante, y luego en los pies tienen extrañas estrellas de hierro...» [17].

Y habíamos comprobado en el capítulo precedente que rasgos similares habían sorprendido, en el siglo XVI, a Titu Cusi o a Poma de Ayala [18].

En especial, la escritura constituye uno de los signos más destacados de la superioridad española. Sobre este tema se encadena el de la incomprensión. Nos referimos al episodio de la «hoja de maíz»: Atahualpa, intrigado por el mensaje de Almagro, lo lleva a su oreja, escucha atentamente y confiesa no oír nada. Luego, la carta pasa vanamente de mano en mano; mientras circula, el Inca y sus dignatarios hacen en ella una sorprendente descripción, en términos casi idénticos:

«Vista de este costado es un hervidero de hormigas. Vista de este otro costado parecen las huellas que dejan las patas de los pájaros en las lodosas orillas del río. Vista así, se parece a las tarukas puestas con la cabeza abajo y las patas arriba. Y si sólo así miramos es como llamas cabizbajas y como cuernos de taruka. Quién comprender ésto pudiera. No, no me es posible, señor, adivinarlo» [19].

---

[16] Al menos, por el partido de Huascar.

[17] *Tragedia del fin de Atawallpa*, págs. 86-88.

[18] También se subraya de modo obsesivo en la «Tragedia de Atahualpa» el tema de la codicia de los españoles. Recordemos la escena en la cual el padre Valverde contradice a Almagro, para aclarar que los españoles vienen a predicar acerca del verdadero Dios: la réplica resume por sí sola toda la ideología de Poma de Ayala, que esencialmente reprocha a los españoles haber traicionado su misión cristiana y preocuparse únicamente de buscar oro.

[19] *Tragedia del fin de Atawallpa*, págs. 100-101.

El episodio se repite más brevemente cuando el padre Valverde presenta la Biblia a Atahualpa; resulta muda para el Inca. Pero esta escena recuerda extrañamente el evento histórico de Cajamarca; recordemos que, durante la entrevista entre Pizarro y Atahualpa, el padre Valverde ofreció, efectivamente, una Biblia al Inca. Este tomó el misterioso objeto, lo abrió, lo escuchó, no oyó nada y lo tiró al suelo. Esa fue la señal de la masacre.

En la versión de Chayanta, el tema de la incomprensión entre indios y españoles resulta constantemente suscitado por los juegos escénicos. Cuando un español abre la boca, es solamente para «mover los labios». Ningún sonido se emite. Felipillo traduce: ilustración del corte entre dos mundos. En la variante de Oruro, los hombres barbudos hablan en español y los indios en quechua. En este caso el tema de la separación está debilitado a nivel expresivo, pero transpuesto al desarrollo de la acción y reforzado allí; durante el encuentro de Almagro y Huaylla Huisa, los dos interlocutores declaran explícitamente que no se comprenden. Y cuando Pizarro se encuentra ante el Inca, se irrita por la lengua bárbara de éste; en su cólera, le condena a muerte. La ejecución de Atahualpa es consecuencia directa del foso insalvable que separa a los indios y españoles.

Ahora bien, el Inca era el principio de vida de los hombres y del universo; su muerte tiene un alcance religioso y cósmico. Hijo del sol, protegía a sus súbditos con su sombra, hacía hablar a las montañas y su soplo ponía al mundo en movimiento [20]. Con su muerte, el río se tiñe de sangre, la tempestad se desencadena, las montañas se derrumban, el cielo se viste de luto [21]. Todos estos temas recuerdan los cantados por la elegía del siglo XVI que citábamos en el capítulo precedente. Ejemplifican la función fundamental del Inca: la del mediador que asegura la armonía universal. En definitiva, podemos concluir que la muerte del adivino Huaylla Huisa (que en la tragedia cumple igualmente una función mediadora) prefiguraba de alguna manera la de Atahualpa. Pero la muerte del Inca implica una ruptura cósmica.

La tragedia implica, por tanto, una triple disyunción: entre indios y españoles, entre el Inca y sus súbditos, entre la Tierra y el Sol. Esta disyunción proviene, a la vez, de la desaparición del mediador y de la dominación española. Sólo un acontecimiento igualmente inaudito devolverá al mundo la armonía perdida: el retorno del Inca. Comprendemos así por qué el tema mesiánico se halla esbozado en la tragedia: encuentra allí un lugar lógico. Un mito secre-

[20] *Tragedia del fin de Atawallpa*, págs. 178-180.
[21] *Ibid.*, págs. 178-179.

tamente extendido entre los indios del Perú y de Bolivia, cuenta que después de la muerte de Atahualpa su cabeza fue cortada, llevada a Cuzco y enterrada. Pero bajo la tierra la cabeza crece y va surgiendo un cuerpo. Cuando este cuerpo se encuentre completamente reconstruido, el Inca saldrá de la tierra, los españoles serán expulsados y el antiguo Imperio se restablecerá [22]. Ignoramos si el mito de Inca-ri se relaciona explícitamente con el drama popular, pero es imposible negar la coherencia del folklore indígena [23].

II. Tecum Uman

En Guatemala, como en los Andes, el folklore conserva el recuerdo de la Conquista española: Tecum Uman es allí un héroe nacional [24]. Los hechos son aquí mejor conocidos, ya que han podido recogerse numerosos manuscritos; por una notable coincidencia se encuentran concentrados en la región de Quezaltenango, cerca de los mismos lugares donde se desarrolló, en 1524, la batalla entre Tecum Uman y Alvarado. Es en esas tierras altas, cargadas de historia, donde vive más intensamente el folklore; partiendo de este núcleo, la «Danza de la Conquista» se ha difundido en el resto del país (véase el mapa que figura a continuación).

La representación tiene lugar, generalmente, durante la fiesta del santo local. Los actores, según los ejemplos citados por Barbara Bode [25], dicen su papel en castellano. Todos llevan máscaras; curiosamente, los indios tienen a veces la piel rosada y una barba rubia como los españoles. Pero mientras que las máscaras indias sonríen, las máscaras españolas, cargadas con una larga nariz, exhiben una mueca horrible. En cuanto al héroe Tecum, cambia tres veces de máscara en el curso de la acción dramática: la primera, de color oscuro, adornada con un enorme bigote; la segunda, de color

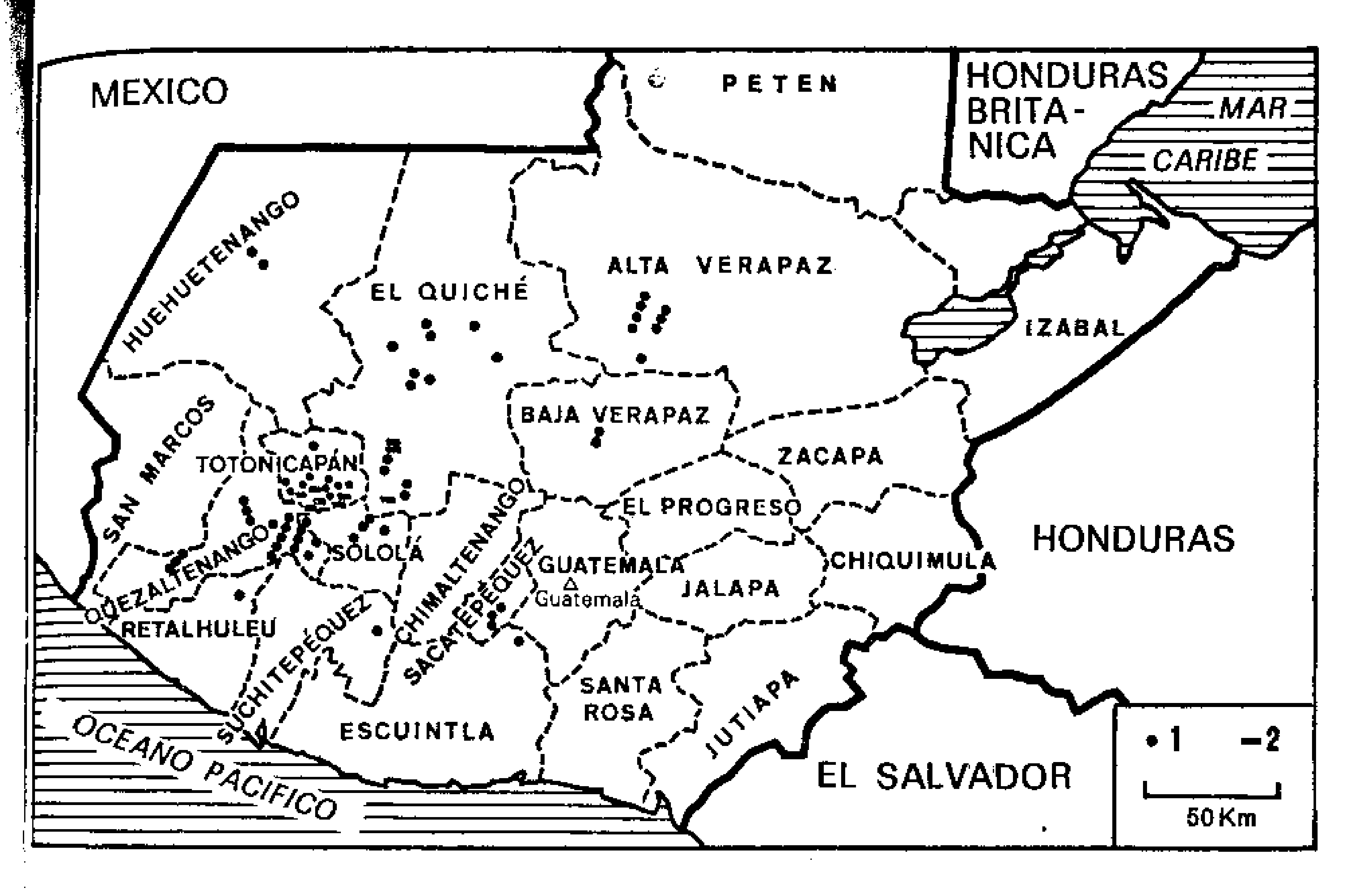
---

[22] Cf. José María Arguedas, «Puquio, una cultura en proceso de cambio», *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, págs. 184-232, Lima. Cf. igualmente A. Métraux, *Les Incas*, París, 1962, pág. 186.

[23] No hemos hecho referencia a los múltiples movimientos mesiánicos que efectivamente tuvieron lugar después de la Conquista, durante todo el período colonial, porque nuestro análisis se sitúa por el momento únicamente al nivel de las estructuras mentales. Pero es evidente que conviene recordar ese transfondo religioso y social.

[24] Cf. Ricardo Castañeda Paganini, *Tecum Uman, héroe nacional de Guatemala*, Guatemala C. A., 1956.

[25] Barbara Bode, *The Dance of the Conquest of Guatemala*, Nueva Orleans, 1961. La autora ha consultado 64 manuscritos, que presentan ligeras variantes. El mapa que reproducimos indica su localización (pág. 290).



1. Lugares donde hallamos manuscritos relativos a la «Danza de la Conquista».
2. Talleres de fabricación de accesorios para la «Danza de la Conquista».

Distribución geográfica de «La Danza de la Conquista» en Guatemala (según Barbara Bode, *The Dance of the Conquest of Guatemala,* pág. 290).

blanco, con cejas muy pobladas y mirada terrorífica, que lleva durante la batalla; por último, una máscara mortuoria amarilla, con los ojos en blanco, la boca y la frente sangrantes. Pero las tres máscaras llevan como signo idéntico un quetzal grabado sobre la frente. Las ropas se fabrican para la ocasión. Los indios visten una larga túnica de terciopelo rojo adornada de brocados, franjas doradas, piezas de moneda y pequeños espejos; calzan sandalias y medias de algodón; llevan, además, un pesado aderezo de plumas en la cabeza: el de Tecum, al igual que sus máscaras, está adornado por un quetzal. La ropa española se compone de una chaquetilla y un pantalón de terciopelo rojo, así como de botas negras. Los indios están armados con una lanza y en cada gesto hacen repicar una placa de estaño adornada con cintas. Los españoles llevan una espada y una pistola de madera pintada de color plateado. Otros accesorios son:

la pequeña hacha roja del adivino Ajiz; el pequeño muñeco que lleva, doble de sí mismo; la bandera española, roja y amarilla; la bandera guatemalteca, azul y blanca; el cetro del rey Quiché; el ataúd de Tecum. La música se ejecuta con ayuda de dos tipos de instrumentos: tamboriles y oboes [26].

La organización de la danza sigue reglas precisas. Da lugar a verdaderas instituciones indígenas e incluso a un tipo específico de comercio, de una intensidad inigualada en el resto de América, lo cual da la medida de las actividades folklóricas en Guatemala. La tradición es conservada por un «maestro», a menudo de gran prestigio, que posee uno o varios manuscritos y cuya función se transmite, por lo general, de padres a hijos. Su tarea consiste en enseñar la danza a los actores; cuando los habitantes de una aldea deciden dar una representación, lo llaman y retribuyen sus servicios. En cambio, la función de «director» u organizador de la danza implica numerosos gastos: hospeda al «maestro» durante su estancia, cede su casa para los ensayos y suministra entonces bebida y alimento a los danzantes. Estos pagan las lecciones del «maestro» y el alquiler de sus trajes. En efecto, el folklore ha dado nacimiento a un artesanado activo: trajes, máscaras y otros accesorios se fabrican en talleres especializados, las «morerías», que alquilan sus artículos incluso a aldeas alejadas. Hay que hacer notar que estas fábricas se desarrollaron sobre todo en el siglo pasado, utilizan una materia prima importada y su producción no siempre expresa una auténtica inspiración indígena. El mismo nombre de «morería» debe sin duda su origen a la danza de «Moros y cristianos», de origen español. La tradición autóctona ha sufrido, pues, profundas alteraciones.

Pero al mismo tiempo emergen incontestables supervivencias en el aparato ritual que rodea a la fiesta. Aunque cristiana, la fiesta se acompaña de ceremonias religiosas, o «costumbres», de carácter pagano. Los informantes las describen de la manera siguiente: «Todas las "costumbres" tienen lugar a media noche; Ajiz y los demás danzantes escalan la montaña, Chanchobox, donde viven los "encantos" (espíritus) Tecum Uman, rey Quiché y rey Ajiz. Queman el copal y ruegan a los dioses de la montaña que les permitan ejecutar la danza y, en particular, desempeñar el papel de los "encantos". Los danzantes hacen esto para que nada malo les suceda. Durante el primer viaje a la montaña, recitan el calendario maya a fin de elegir el día de la segunda "costumbre". Después, unos quince días antes de la danza, vuelven todos alrededor de

[26] Para esta descripción, cf. Barbara Bode, *ob. cit.*, págs. 213-214.

un altar levantado en la montaña. Ajiz quema el incienso, mientras los otros danzan alrededor de él y le ofrecen un pollito y aguardiente. La tercera vez van a la montaña con sus máscaras y transportan los trajes en paquetes. Encienden cirios sobre los paquetes, y Ajiz ejecuta la ceremonia del incienso. Esto sucede aproximadamente ocho días antes de la danza. Durante los meses de ensayo, los danzantes deben encender también los cirios en su propia casa»[27]. ¿Qué significan estos ritos? ¿En qué medida hay sincretismo entre el cristianismo y la antigua religión indígena? Conviene ahora interrogar directamente a la danza.

La acción comienza en Utatlán, en el palacio del viejo rey Quiché. Este se muestra inquieto: ha recibido un mentaje de Moctezuma que le anuncia la llegada de hombres con armas mágicas: éstos pondrán fin a su reinado. Las *Malinches* (princesas que forman el coro) le reconfortan. Los jóvenes hijos de Quiché recomiendan la resistencia y se dirigen a Xelajú (Quezaltenango) para prevenir a Tecum.

En Xelajú, los caciques indios juran fidelidad a Tecum y se preparan para combatir a los españoles. Todos se dirigen a Utatlán, junto al rey Quiché. Este refiere un sueño que le ha anunciado la muerte de Moctezuma, y añade que él correrá la misma suerte. Confía su estandarte a Tecum, que promete vencer y vuelve a su palacio seguido por los caciques.

La acción se traslada al campo español. Alvarado anuncia que va a conquistar el país e imponer el bautismo a los indios. Sus oficiales le juran fidelidad uno tras otro. Alvarado envía a Xelajú dos embajadores —Carrillo y León de Cardona— para proponer a los indios la opción entre el bautismo y la guerra. Interviene entonces el coro de las *Malinches*: «Sobervio volcán, fecunda montaña ¿por qué os humilláis a estranjeras armas? Bomitad el fuego que arde en tus entrañas y abrasad la gente que oprime tus faldas... ¡Viva el Rey Quiché. Mueran las Españas!»[28].

Los embajadores españoles encuentran a los jóvenes príncipes, hijos de Quiché, que se asombran ante su extraño semblante y les ordenan desandar el camino realizado. Luego comienza un diálogo más amable, y los embajadores —viendo a las *Malinches*— declaran que permanecerían gustosamente en ese país. Los dos españoles encuentran después al brujo Ajiz, y éste va a anunciar sin dificultad a Tecum que «dos hijos del Sol» desean hablarle. Tecum acepta recibirlos, a condición de que se hagan vendar los ojos: se les prohibe contemplar al «rey de todo Quezaltenango». Ajiz transmite esta orden a los embajadores y los amenaza con su magia.

Carrillo y Cardona son conducidos ante Tecum con los ojos vendados; solicitan antorización para sentarse, pero se les niega. Entonces transmiten su mensaje: Tecum debe aceptar el bautismo o perderá su reino. Tecum se indigna: el rey llamado Don Carlos debe ser algún loco delirante[29]; expulsa violentamente a los embajadores.

---

27 *Ibid.*, pág. 233.

28 *Ibid.*, pág. 255.

29 *Ibid.*, pág. 256: «Vete y di a tu capitán / Que no somos Mejicanos / Que ha de vencer con astucia / Y a fuerza de buen soldado / Que si ha creído persuadirme / A sus locos entusiasmos / Pronto me tendrá al frente / Con-

Cuando Carrillo y Cardona regresan, explota la cólera de los españoles y se preparan para el combate. Por su parte, Tecum ordena a su lugarteniente Zunum y al brujo Ajiz que vayan a Utatlán para informar al rey Quiché de los acontecimientos. Ajiz tiene miedo, y Zunum parte solo. Encuentra a Quiché llorando, aterrado, quien declara transmitir todo el mando a Tecum. Las *Malinches* cantan para reconfortar al viejo rey.

La representación pasa de nuevo a Xelajú: Tecum refiere un sueño inquietante. Una paloma estaba al mando de los españoles y vencía a su ejército; él mismo se ha visto llevado tres veces por los aires, las tres veces ha caído, y su corazón se ha escindido en dos partes sangrantes. A pesar de este funesto presagio, Tecum conduce a sus guerreros al combate.

El drama alcanza entonces su paroxismo: la batalla se desarrolla en el llano de Pinal, y la tierra está ya roja de sangre. Tecum se aflige. Ya ha intentado dos veces su vuelo; intenta cortar la cabeza de Alvarado, pero sólo consigue derribar a su caballo. Es entonces cuando Alvarado mata a Tecum.

Repentinamente se produce un «golpe escénico», y toda la atmósfera cambia: Zunum, sucesor de Tecum, detiene el combate, decide recibir el bautismo, y todos los indios siguen su ejemplo. El cuerpo de Tecum es enterrado en la montaña, y las *Malinches* lloran por la sangre vertida.

Desde Utatlán, el rey Quiché envía a los jóvenes príncipes a Alvarado para anunciarle que desea convertirse. Alvarado acoge amablemente a los mensajeros, les ruega que tomen asiento e intenta incluso retenerlos. Los españoles se dirigen en seguida a Utatlán, donde el rey Quiché les recibe con humildad, declarándose vasallo del rey de España y contando que se le apareció el Espíritu Santo en sueños bajo la forma de una paloma. Los antiguos adversarios se reconcilian entonces, y los indios reciben el bautismo en medio del entusiasmo general. La pieza finaliza con alabanzas a los santos y a la Virgen.

La estructura de la «Danza de la Conquista» parece más compleja que la de la «Tragedia de Atahualpa». Volvemos a encontrar el tema de los sueños premonitorios (compartido por Quiché y Tecum) y el episodio de las entrevistas preliminares (en especial, entre el brujo y los embajadores); asimismo, la muerte del héroe indígena coincide con el momento culminante del drama. Pero, paradójicamente, los indios y los españoles confraternizan en seguida, y el desenlace glorifica a la religión cristiana. En el instante de la muerte de Tecum se produce una especie de distorsión: todo sucede entonces como si empezase otra obra. De hecho, la última parte recuerda de modo notable la danza «Moros y cristianos», que celebra la victoria de los cristianos sobre los infieles, introducida por los españoles poco después de la Conquista[30]. Sin embargo, las dos tradiciones no se encuentran arbitrariamente yuxtapuestas:

---

testándole a flechazos / Que mis dioses son mejores / Que ese su sacrificado / Que son de metal muy fino / No como el suyo de palo / Y que ese rey que me dice / Que se intitula Don Carlos / No tiene que ver conmigo / Ni con ningún mi vasallo / Que sin duda es algún loco / Que estará ahora delirando.»

[30] R. Ricard: «Contribution a l'études des fêtes 'Moros y Cristianos' au Mexique», *Journal de la Société des Américanistes*, XXIV, 1932, págs. 51-84.

la «Danza de la Conquista», a pesar de su aparente heterogeneidad, constituye un conjunto dotado de coherencia. Consideremos, por ejemplo, un simple detalle: en la primera mitad de la obra, Tecum recibe a los embajadores de Alvarado con desprecio, no les permite sentarse y les expulsa violentamente; en la segunda mitad de la obra se repite el mismo tema, aunque invertido: Alvarado recibe con afabilidad a los embajadores de Quiché, les ofrece espontáneamente asiento y luego intenta retenerlos. ¿Estarán dominados por una lógica interna los episodios de esta danza?

Antes de proseguir con nuestro análisis, debemos detenernos en una dificultad; a pesar de los indicios hasta aquí revelados, las influencias españolas son de tal modo evidentes que podemos dudar de la autenticidad del fondo indio y, en definitiva, de que se justifique su comparación con el folklore andino. Este es el motivo de que —como en el caso de la «Tragedia de Atahualpa»— debamos recurrir a referencias históricas, investigando en qué medida conserva el folklore guatemalteco las tradiciones atestiguadas por las crónicas indígenas. Ahora bien, encontramos en los *Títulos de la Casa Ixquin Nehaib*[31] la descripción de la batalla entre Tecum Uman y Alvarado:

> Y el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y su ánimo y luego se puso alas con que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería y traía puesta una corona, y en los pechos traía una esmeralda muy grande que parecía espejo, y otra traía en la frente y otra en la espalda. Venía muy galán. El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual...
>
> Y luego el capitán Tecum alzó el vuelo, que venía hecho águila, lleno de plumas que nacían de sí mismo, no eran postizas... El cual capitán Tecum venía de intento a matar al Tunadiú que venía a caballo y le dio al caballo por darle al Adelantado y le quitó la cabeza al caballo con una lanza. No era la lanza de hierro sino de espejuelos y por encanto hizo esto este capitán.
>
> Y como vido que no había muerto el Adelantado sino el caballo, tornó a alzar el vuelo para arriba, para desde allí venir a matar al Adelantado. Entonces el Adelantado lo aguardó con su lanza y lo atravesó por el medio a este capitán Tecum[32].

Comprobamos que el relato de los *Títulos* y la «Danza de la Conquista» describen exactamente el mismo episodio. Tecum lucha cubierto de plumas, encarnando un águila[33]; en el curso de la ba-

---

[31] *Títulos de la Casa Ixquin Nehaib* en *Crónicas indígenas de Guatemala*, editado por A. Recinos, Guatemala, 1957. Este documento ha sido redactado, en quiché, a partir de la primera mitad del siglo XVI. Pero sólo subsiste una traducción española de comienzos del siglo XVIII.

[32] *Ibid.*, págs. 271-272.

[33] Recordemos que el actor encargado de representar a Tecum lleva un aderezo y máscaras adornados por un quetzal.

talla se eleva dos veces y mata al caballo de Alvarado [34]; finalmente, muere, después de volar por segunda vez, alcanzado por un lanzazo. Además, encontramos en la pieza dramática otro tema característico: el de la locura. Durante su entrevista con los embajadores, Tecum considera varias veces como «loco delirante» al llamado Don Carlos; el episodio podría parecer simplemente una curiosidad; pero recordemos que, de acuerdo con el *Chilam Balam*, la desdicha ha entrado en el mundo precisamente por causa de la locura de los españoles [35]. El folklore guatemalteco conserva, pues, al menos parcialmente, la tradición indígena relativa a la Conquista.

Pero ¿cómo se ha integrado la aportación española? Comparemos el folklore andino y el folklore guatemalteco; en este último, la fusión de las tradiciones india y española transforma la distribución de los personajes e invierte el mensaje de la obra. La «Tragedia de Atahualpa» tenía dos protagonistas: el Inca y Pizarro; la «Danza de la Conquista» no tiene dos, sino tres personajes principales: el rey Quiché (Quecab), Tecum Uman y Alvarado. Ahora bien, la introducción de Quecab en la obra constituye un anacronismo, porque reinó en la segunda mitad del siglo XV, y no en el momento de la Conquista. ¿A qué viene esta adición? Todo sucede como si la función del jefe indígena se desdoblase en dos personajes opuestos: el viejo rey Quiché, aterrado ante la llegada de los españoles, se somete, recibe el bautismo, se reconcilia con Alvarado y sobrevive, mientras que el joven rey Tecum confía en su ejército, dirige el combate contra los españoles, rehúsa el bautismo y muere. Estos dos papeles, simétricos e inversos, introducen en la obra dos significaciones contradictorias: Tecum expresa la disyunción entre indios y españoles, mientras Quiché encarna la conjunción. Pero el primer significado desaparece con la muerte de Tecum, y el segundo triunfa con la conversión de Quiché.

La transformación del mensaje [36] modifica también el desarrollo de la acción. Ciertos temas muy importantes en la tragedia de Atahualpa aparecen aquí sólo esfumados. Por ejemplo, la rareza

---

[34] La danza menciona la muerte del caballo, pero prescinde del hecho de que, para Tecum, caballero y montura constituían un solo ser.

[35] Es de hacer notar que el *Chilam Balam* expresa las reacciones de los mayas del Yucatán, mientras la «Danza de la Conquista», en el actual ejemplo, pertenece al folklore de los mayas quichés.

[36] Atahualpa se somete a Pizarro y acepta darle todo el oro que pide. Por otra parte, el rey de España interviene para vengarlo. Pero Atahualpa rehúsa el bautismo, y su muerte destruye la armonía del mundo: nunca podría interpretarse la obra andina como una reconciliación entre indios y españoles y como una glorificación del cristianismo.

de los españoles únicamente se expresa dos veces y de modo muy breve: Quiché teme el rayo de los «hijos del Sol»[37], y los dos jóvenes príncipes se asombran ante el «extraño rostro» de los embajadores. Pero el diálogo con éstos se establece sin dificultad; desaparece el tema de la incomprensión. Queda una sola huella; por un instante, los embajadores dudan de que Ajiz pueda transmitir su mensaje a Tecum: «Escucha, si eres capaz; ve y di a tu rey que queremos hablarle»[38]. Pero Ajiz desempeña perfectamente su papel de intermediario. El lenguaje y la acción preparan así la conjunción final; en el desenlace la experiencia mesiánica expresada en el folklore andino se halla excluida; todo termina con loas a la Virgen María.

Entre la «Tragedia de Atahualpa» y la «Danza de la Conquista» existe un conjunto de correlaciones y de oposiciones que resumimos en el cuadro I, en la página siguiente.

Tengamos en cuenta, sin embargo, que hoy día el mensaje explícito de la obra puede no ser percibido como tal. Los indios actuales lo interpretan más como homenaje a la heroica resistencia de Tecum que como glorificación del cristianismo y de Alvarado. Francisco Javier García, el único «maestro» que ha logrado imprimir su manuscrito, traduce este sentimiento:

> «*La conquista* recuerda que a los indios de sangre pura nos hacen recordar cuando las huestes españolas, no más fuertes, pero mejor armadas... no tuvieron más misión que destruir, para *aumentar* los dominios de su patria y los vasallos de su rey... Y sin saberse desde cuándo, anualmente se representa la conquista del Reyno Quiché, como un merecido tributo a *la resistencia* que los antepasados *hicieron* al *invasor*...»[39].

Entre las transformaciones del folklore y su significación real en la praxis, hay una ruptura[40].

---

[37] Barbara Bode, *ob cit.*, pág. 252.

[38] *Ibid.*, pág. 255.

[39] Francisco Javier García, *El baile de la Conquista*, Quezaltenango, 1934, citado por Barbara Bode, *ob. cit.*, pág. 232.

[40] Escuchemos también a Clemente Tuy (diecinueve años, fabricante de trajes en Sololá): «*La historia viene* del Reyno Quiché y el Reyno de Tecum Umam de Quezaltenango... Los dos reinos se ajustaron para hacer frente a los españoles y derrotar a Pedro de Alvarado. La primera batalla *tuvo lugar* en uno de los ríos de *Quezaltenango*. Había muchos choques. Alvarado avanzaba. Uno de los caciques entró en lucha con Alvarado, pero no pudo derrotarlo. Entró en la lucha Tecum. En el momento cuando *estaba* peleando Tecum, *creía que* Alvarado y su caballo eran un solo cuerpo. La lanza de Tecum atravesó el cuerpo del caballo y cayó muerto. Alvarado se levantó para pelear cuerpo a cuerpo. Puso toda fuerza *para matar* al Tecum. Se atravesó el cielo un quetzal y el quetzal se cayó y murió también...» (citado por Barbara Bode,

CUADRO I

El cuadro resume, horizontalmente, las secuencias en su orden sintagmático y, verticalmente, las columnas indican las relaciones paradigmáticas

Tragedia de Atahualpa (I)	(1) Sueños de Atahualpa; actitud de resistencia	(2) Encuentros preliminares: incomprensión (disyunción)	(3) Victoria de los españoles (precedida por una derrota de Almagro)
Danza de la Conquista (II)	Sueños de Quiché y de Tecum; temor de Quiché, resistencia de Tecum	Encuentros preliminares, diálogo (conjunción)	Victoria de los españoles

Tragedia de de Atahualpa (I)	(4) Muerte de Atahualpa (ejecutado)	(5) Muerte de Pizarro	(6) Mensaje: *disyunción* entre indios y españoles
Danza de la Conquista (II)	Muerte de Tecum (en combate). Quiché sobrevive	Alvarado sobrevive	Mensaje: *conjunción* entre indios y españoles

Tragedia de Atahualpa (I)	(7) Esperanza mesiánica (lamentaciones por la muerte de Atahualpa)
Danza de la Conquista (II)	Falta de esperanza mesiánica (loas a la Virgen María)

III. Moctezuma

También el folklore mexicano cuenta con numerosas «Danzas de la Conquista». Pero parecen vincularse a tradiciones muy diferentes unas de otras. Esta variedad plantea un problema: es difícil aislar, sin caer en lo arbitrario, un ciclo característico y suficientemente confirmado por múltiples variantes. Citaremos sólo dos ejemplos, escogidos deliberadamente con fines de comparación.

---

ob. cit., pág. 232), encontramos en estas palabras el extraño eco de las crónicas antiguas.

Primer ejemplo: la «Danza de la Gran Conquista»[41]. En 1894, la obra fue representada por última vez en lengua indígena. Los actores dicen hoy su papel en castellano:

Cortés se dirige a Moctezuma: no ha venido a hacer la guerra sino a revelar la religión cristiana. Moctezuma lo acoge con palabras de paz. Cortés alaba la potencia de Carlos V: éste no quiere despojar a Moctezuma ni de sus tesoros ni de su Imperio; pero debe abandonar el culto de los ídolos y aceptar el bautismo. Moctezuma acata esta exigencia y se convierte con entusiasmo, al igual que sus vasallos.

Pero el príncipe Cuauhtemoc se rebela: «Emperador Moctezuma, Gran Rey, no mereces este título, no tienes ya derecho a llevar la corona, porque has perdido bravura, porque tienes miedo. Los españoles sólo dicen mentiras, se burlan de ti. Tú te has rendido, pero yo haré la guerra. No quiero que sucumban nuestros dioses. Tengo en la mano llamas, ruido, cenizas, humo, arena, polvo, vientos, tempestades: expulsaré a los españoles. Que retornen a su país o que mueran»[42]. Moctezuma responde: «No hables así, hijo mío.» Cuauhtemoc desenvaina su espada, se precipita hacia Cortés y le golpea en el rostro. Cortés responde: «Por el honor de mi rey te perdono.»

Cuauhtemoc hace un llamamiento a las armas y comienza la batalla, que constituye el momento culminante del drama. El coro suplica a los santos que concedan la victoria de los españoles. Acontece el milagro: Cuauhtemoc resulta muerto. Su ceguera le conduce al infierno.

El curso del combate ha demostrado la potencia del dios cristiano. Moctezuma expresa de nuevo su amor por Cristo, y la pieza termina con alabanzas a Cortés: «Que quien nos ha reunido aquí nos reúna también en el Paraíso. ¡Viva Don Fernando!»

Vemos que esta danza lleva también la impronta del ciclo «Moros y cristianos». Su estructura recuerda parcialmente la de la danza guatemalteca: al igual que en ésta, la función del jefe indio se desdobla para representar la sumisión con Moctezuma y la rebelión con Cuauhtemoc. Pero esta oposición, a pesar de sus evidentes transformaciones, refleja los hechos históricos e ilustra la reacción efectiva de ambos reyes. El discurso de Cuauhtemoc, en particular, da testimonio de su fidelidad a la tradición mexicana y recuerda la actitud de los sacerdotes indios del siglo XVI, que, como él, denunciaban la mentira del cristianismo y lloraban la muerte de sus dioses.

Antes de proseguir el análisis de esta obra, citemos el segundo ejemplo mexicano: la «Danza de las Plumas», publicada en 1902 por J.-F. Loubat[42]. Esta obra presenta los rasgos históricos más

---

[41] *Danza de la Gran Conquista*, traducida por Byron Mac Affec, Tlalocán, 1952; manuscrito nahuatl encontrado en Jicotepec, hoy Villa Juárez (Estado de Puebla).

[42] El discurso de Cuauhtemoc está aquí resumido.

[43] J.-F. Loubat, «Letra de la 'Danza de la Pluma' de Moctezuma y Hernán Cortés con los capitanes y reyes que intervinieron en la conquista de México», *Congrès International des Américanistes*, París, 1902. Loubat describe así la

curiosos: es aquella que deforma en mayor medida la realidad histórica; pero al mismo tiempo evoca un espíritu auténticamente indígena.

Al comenzar la acción, Moctezuma aparece inquieto. Malintzin le propone su oráculo y aparece la sombra de Cortés. Moctezuma y la imagen de Cortés se desafían. Después de esta escena, el verdadero Cortés penetra en el palacio de Moctezuma seguido de sus oficiales y recibe sus juramentos de fidelidad. La tropa se retira a continuación. Moctezuma vuelve a tomar la palabra y se inquieta por las voces extrañas que acaba de oír. Sus vasallos le advierten que la tierra, el agua, el cielo y los astros anuncian el fin de su imperio. Pero Moctezuma no pierde la esperanza: «Tengo al mundo en mi poder», dice. A pesar de todo, decide dormir sobre su trono, en compañía de Malintzin, para conocer el futuro.

Los vasallos de Moctezuma describen sus sueños. Son presagios funestos: las aguas crecen y se elevan hasta el cielo; una estrella desconocida brilla durante la mañana; un águila intenta penetrar en el palacio. Pero quizá estos signos tienen únicamente la función de prevenir a Moctezuma para que se defienda. Durante ese tiempo, Cortés penetra por segunda vez en el palacio seguido por su tropa. Los oficiales renuevan sus juramentos. Antes de retirarse, Cortés contempla a Moctezuma dormido: éste habla durante su sueño y se pregunta quiénes son los dioses que se le aparecen.

Luego se despierta bruscamente, furioso: ¿qué hombre «con el rayo en la mano», ha osado amenazarle? Malintzin intenta calmarlo, pero Moctezuma decide acudir al templo para ofrecer sacrificios a los dioses. Los españoles hacen entonces su tercera entrada en el palacio. Cortés decide enviar a Alvarado como embajador ante Moctezuma, para exhortarle a recibir el bautismo.

El primer encuentro efectivo entre españoles e indios reúne al paje de Alvarado y a Teuhtlilli: tras algunas palabras de desafío, el segundo parte para prevenir a su soberano, que rápidamente acepta recibir al embajador. Alvarado besa los pies de Moctezuma y éste le hace sentar a su derecha. El embajador transmite su mensaje, y la actitud de Moctezuma cambia bruscamente: expulsa a Alvarado.

Volviendo a su campamento, Alvarado encuentra a la india Cihuapilli, también llamada Marina, que le ruega ser conducida hasta Cortés. Alvarado la dirige palabras amables y continúa su camino. Ya en el campamento, da cuenta de su misión a Cortés, que se prepara para el combate. Luego, por orden de éste, vuelve en busca de Marina, que se convierte en compañera de Cortés.

---

fiesta, a la que asistió: «El 27 de febrero de 1900, su excelencia, el general Martín González, gobernador del estado de Oaxaca, quiso dar en mi honor una fiesta indígena en Cuilapam, al pie del monte Alban. Dieciocho indios, distribuidos en dos campos y vestidos con más o menos fantasía, los unos como indios antiguos, los otros como oficiales españoles, personificaban por un lado a Moctezuma y a sus jefes y, por otro, a Hernán Cortés y sus conquistadores; nos recitaron un largo poema, mezclado con bailes y conocido en el país con el nombre de *Danza de Pluma*. Este poema se llama así a causa de una parte del traje llevado por los indios que representaban a Moctezuma y a sus jefes: un vistoso tocado de plumas que crece en forma de gran calabaza sobre una pequeña corona. Me ha sido imposible averiguar la época a la cual se remonta el poema, y tampoco he podido conocer el origen de la fiesta. Sólo he logrado enterarme de que la *Danza de Pluma* se remontaba a épocas muy antiguas y que se ejecutaba durante ciertas fiestas del año.»

Por su parte, Moctezuma decide también enviar un embajador: ofrece a los españoles oro y plata a cambio de que se retiren. Teuhtlilli, recibido con honores, transmite su mensaje: Cortés lo rechaza violentamente.

Por último, Moctezuma y Cortés se encuentran realmente. El indio pregunta al español cuál es su propósito. Cortés contesta que ha venido a ofrecerle el bautismo. Moctezuma se indigna y le amenaza: «¿Pretendes que mis dioses son falsos? ¡Hasta dónde llega tu insolencia!» Comienza la batalla. Cortés es vencido y se rinde. Moctezuma lo encarcela, pero recomienda que sea tratado con respeto. Cortés reconoce su locura, desea la muerte [44]. Pero Moctezuma le indulta y es liberado. Cortés agradece el gesto de Moctezuma y le suplica su perdón [45].

La «Danza de las Plumas» desconcierta a primera vista, en especial por su desenlace: ¿qué significa esa inversión de la realidad histórica? ¿Es que el folklore sólo obedece aquí a la fantasía?

Tengamos en cuenta que la «Danza de las Plumas», en apariencia tan alejada de la realidad histórica, desarrolla ciertos temas atestiguados por las crónicas. De esta índole son los sueños de Moctezuma apoyados sobre presagios: la estrella desconocida, la inundación, el águila esforzándose por penetrar en el palacio; y sabemos que los documentos mexicanos del siglo XVI describen fenómenos análogos durante los años anteriores a la Conquista [46]. Por otra parte, Moctezuma —como Cuauhtemoc en la obra precedente y como los sacerdotes indios de los *Coloquios*— se indigna cuando Cortés pretende que sus dioses son falsos. Por último, ¿no recuerda acaso el episodio de Cihuapilli (Marina), compañera de Cortés, el papel jugado por Malintzin? Pero si la obra conserva el recuerdo de creencias o de hechos reales, ¿por qué aparece la historia, finalmente, tan deformada? Un pasaje de la crónica de Alva Ixtlilxochitl suministra el hilo conductor; cuenta que Cuauhtemoc, después de su rendición, suplicó a Cortés que le matase, pero éste le consoló y le perdonó la vida [47].

---

[44] *Ibid.*, págs. 260-261: «Ya muy bien conozco en mí / tu afable intención, / pues perdí la ocasión / por mi loco pensamiento. / ... Me causa mayor cuidado / viéndome aprisionado, / ¡sólo morir apetezco!»

[45] *Ibid.*, pág. 260: «Agradezco tu piedad / y pido que me perdones.»

[46] La estrella desconocida podría corresponder al primer presagio descrito por los informantes de Sahagún (la columna de fuego). La inundación corresponde al quinto presagio. El presagio del vuelo del águila es más difícil de identificar.

[47] Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, 2 vols. México, 1891-1892. Cuauhtemoc se dirige así a Cortés:

«... Pues no ha sido mi fortuna favorable, quitadme la vida, que será muy justo, y con esto acabaréis el reino mexicano, pues a mi ciudad y vasallos tenéis destruidos y muertos...» Pero Cortés le consoló, y le rogó que mandase a los suyos se rindiesen...

(Citado por Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos*, pág. 173.) Ixtlilxochitl, descendiente de los reyes de Texcoco, redactó sus crónicas a finales

Podemos hacer notar, siguiendo ese tema, que el folklore no recrea arbitrariamente la historia y que, de hecho, repite exactamente el mismo episodio, pero invirtiéndolo (Moctezuma sustituye en la obra al Cuauhtemoc de la crónica).

Volvamos ahora a los dos ejemplos mexicanos. Comprobamos que la «Danza de las Plumas» y la «Danza de la Gran Conquista» expresan el mismo mensaje (la reconciliación entre indios y españoles). Pero el sentido de éste difiere; en un caso, la conjunción traduce la superioridad india; en el otro, la superioridad española. De hecho, si analizamos ambas danzas con más detalle aparecerá una notable serie de correlaciones y oposiciones. Tomemos tres ejemplos:

1.º Moctezuma, en la «Danza de las Plumas», representa el mismo papel que Cuauhtemoc en la «Danza de la Gran Conquista»; ambos resisten a los españoles y se niegan a bautizarse. Pero el primero obtiene la victoria y sobrevive; el segundo sufre la derrota y muere.

2.º Cortés, vencedor, sobrevive. Parece no haber variación respecto del Cortés vencido. Tengamos en cuenta, sin embargo, que, una vez encarcelado, desea morir; ¿no se trata acaso de una muerte simbólica?

3.º La hipótesis precedente, en apariencia frágil, viene confirmada por una tercera correlación. Recordemos que en la «Danza de la Gran Conquista» Cuauhtemoc abofetea a Cortés y que éste le perdona. La escena parece inexplicable; ¿por qué este perdón? La dificultad se aclara si comparamos ambas obras: repiten punto por punto el mismo tema, pero invirtiéndolo. Cuauhtemoc (jefe indio) recibe antes del combate el perdón de Cortés (que se niega a aceptar); vencido, muere maldito (va al infierno). Al contrario, Cortés (conquistador español) sufre antes del combate las amenazas de Moctezuma; vencido, recibe su perdón (que acepta con gratitud); puesto que resulta perdonado, su muerte, lógicamente, no es sino simbólica. Por lo demás, hemos notado que la escena final de la «Danza de las Plumas» constituye, de hecho, una transformación de la realidad histórica (al menos según la versión de Alva Ixtlilxochitl). Comprobamos ahora que la «Danza de la Gran Conquista» invierte a su vez la «Danza de las Plumas», transformando esta primera transformación.

---

del siglo XVI (parcialmente en nahuatl) para defender la actitud de sus antepasados, aliados de Cortés. (No hemos mencionado esta fuente en el capítulo anterior porque es algo más tardía que los otros documentos mexicanos.)

En resumen, las correlaciones y oposiciones de la «Danza de la Gran Conquista» y la «Danza de las Plumas» pueden representarse del modo siguiente:

CUADRO II

Danza de las plumas (IV)	(1) *Sueños de Moctezuma:* presagios	(2) *Encuentros preliminares* (diálogo, pero conflicto)
Danza de la Gran Conquista (III)	Ausencia de sueños	Ausencia de encuentros preliminares

Danza de las Plumas (IV)	(3) Moctezuma no se somete, no se convierte	(4) *Victoria de los indios*
Danza de la Gran Conquista (III)	Cuauhtemoc no se somete, no se convierte; Moctezuma se somete, se convierte	Victoria de los españoles

Danza de las Plumas	(5) Moctezuma sobrevive	(6) Cortés muere simbólicamente	(7) Cortés es perdonado (después de haber sido amenazado)	(8) Mensaje: conjunción entre indios y españoles (con superioridad india)
Danza de la Gran Conquista	Cuauhtemoc muere; Moctezuma sobrevive	Cortés sobrevive	Cuauhtemoc es maldito (después de haber sido perdonado)	Mensaje: conjunción entre indios y españoles (con superioridad española)

A partir de ahora podemos extender nuestras comparaciones. En efecto, la relación entre los cuadros 1 y 2 permite establecer una correspondencia: si designamos la «Tragedia de Atahualpa» (peruana), la «Danza de la Conquista» (guatemalteca), la «Danza de la Gran Conquista» (mexicana) y la «Danza de las Plumas» (mexicana) con los signos I, II, III y IV, podemos decir que: I es a II como IV es a III. Ahora bien, II y III parecen homólogos (desdoblamiento del jefe indio, conjunción final, etc.). ¿Cuál es, pues,

en definitiva, la relación entre I y IV? ¿Podemos descubrir una estructura más amplia donde cabrían las cuatro obras analizadas?

Volvamos sobre aquello que no parecía ser sino un detalle: la oposición entre la maldición de Cuauhtemoc y el perdón de Cortés. El tema evoca otros episodios cuyo sentido se enriquece en un contexto más amplio:

1.° Atahualpa, jefe indio, suplica a Pizarro por su vida; pero éste lo mata y recibe su maldición. A la inversa, Cortés, conquistador español, desea la muerte, pero Moctezuma se apiada de él y decide perdonarle. En otros términos, en el plano del folklore, I se sitúa aquí en una relación de transformación con IV (como era también el caso de III, pero sobre otro eje). Desde el punto de vista de las relaciones con la historia, I permanece fiel a la tradición peruana (Atahualpa ofrece su oro para salvarse la vida), mientras que IV transforma en su opuesto la tradición mexicana.

2.° Atahualpa es llorado por los indios después de muerto, y alabado por el rey de España; es decir, bendecido por los unos e implícitamente perdonado por el otro. Tecum, de modo análogo, recibe una sepultura gloriosa; es decir, un perdón simbólico (mientras que Cortés, efectivamente perdonado, conoce una muerte simbólica).

3.° Pizarro (I), así como Cuauhtemoc (III) mueren malditos.

4.° Quiché (II) y Moctezuma (en III) sobreviven y van al paraíso; lo mismo sucede con Cortés (en III).

Las dos oposiciones: vida/muerte y perdón (o bendición/maldición) reúnen así todos los protagonistas de las cuatro obras, en un sistema donde se encuentran realizadas todas las posibilidades [48]:

	Cuauhtemoc (III)	Pizarro (I)	Atahualpa (I) Tecum (II)	Cortés (IV)	Quiché (II) Moctezuma (III)	Alvarado (II) Cortés (III)
Español: + / Indio: –	—	+	—	+	—	+
Vida: + / Muerte: –	—	—	—	(—)	+	+
Perdón: + / Maldición: –	—	—	(+)	+	+	+

[48] Respecto a Moctezuma en IV, el paraíso no resulta evocado, puesto que no se convierte; lo cual no impide que aparezca como «triunfante» en el desenlace.

Las correlaciones precedentes sólo conciernen al destino de los actores. Pero, en términos más generales, los actores y la acción constituyen un lenguaje por medio del cual se transmite un mensaje. Comparemos, entonces, las cuatro obras desde el punto de vista de su significado; hemos visto que todas ejemplifican una conjunción entre indios y españoles, excepto I, que expresa una disyunción; y que todas demuestran la superioridad española, excepto IV, que expresa una superioridad india. Surge así un sistema cuyas combinaciones resultan agrupadas en el cuadro siguiente [49]:

	I	II	III	IV
Conjunción: + / disyunción: –	—	+	+	+
Superioridad indígena: + / superioridad española: –	—	—	—	+

El cuadro anterior confirma que las cuatro obras pueden ser reagrupadas por parejas: 1.° Las dos obras centrales (II y III) se relacionan con un ciclo análogo, fuertemente influenciado por la danza «Moros y cristianos» [50]. 2.° Las dos obras externas (I y IV), las más auténticamente indígenas en definitiva, tienen sentidos exactamente opuestos.

Nos vemos, pues, llevados a comparar directamente las danzas I y IV, en apariencia las más alejadas. Sin embargo, son ellas las que presentan con más nitidez la serie de temas: sueños premonitorios, encuentros preliminares, conflicto central. ¿Se trata de una coincidencia? Tomemos como hilo conductor un extraño episodio de la «Danza de las Plumas». Al comienzo de la acción, Moctezuma habla en sueños con Cortés. Luego, el verdadero Cortés penetra en el palacio (por tres veces); los españoles hablan entonces entre ellos; a continuación, Cortés se dirige a Moctezuma, que duerme. Indios y españoles se encuentran así simultáneamente en el mismo

[49] Señalemos aquí una dificultad: el cuadro de los «mensajes» sólo contiene tres combinaciones de las cuatro posibles; en efecto, falta el tipo que combinaría la disyunción (–) y la superioridad india (+). Pero recordemos, en este sentido, que sólo hemos analizado aquí una muestra muy reducida del folklore indígena: no podríamos excluir la existencia de una obra que correspondiese a esta cuarta posibilidad. Por otra parte, hagamos notar también que la combinación a la cual aludimos está incipientemente dibujada en la obra I *(Tragedia de Atahualpa)*, en la medida en que ésta insinúa el tema mesiánico, es decir, la esperanza de una revancha indígena. Agradecemos a Cl. Lévi-Strauss las observaciones que ha tenido la amabilidad de hacernos acerca de este punto.

[50] Vemos que en este caso particular coinciden la explicación estructural y la explicación histórica.

lugar; toman la palabra sucesivamente, pero sin verse; o cuando se ven es a través del sueño de Moctezuma. Paradójicamente, *hay diálogo, pero ausencia de encuentro* (salvo en sueños). ¿Por qué? Recordemos que en la «Tragedia de Atahualpa» *hay encuentro, pero ausencia de diálogo* (Pizarro, ante el Inca, se limita a mover los labios[51]. Dicho de otro modo, la disyunción real de I se transforma, en IV, en conjunción imaginaria; IV aparece como el inverso onírico de I. De hecho, si llevamos el análisis a los detalles, comprobaremos que ambas obras, para transmitir mensajes opuestos, utilizan exactamente el mismo léxico, pero con términos invertidos punto por punto.

CUADRO III

Tragedia de Atahualpa (I)	(1) Encuentros preliminares (reales, pero sin diálogo)	(2) Atahualpa resiste; ofrece su oro (presionado); rehúsa bautizarse
Danza de las Plumas (IV)	Encuentros preliminares (diálogo, pero encuentros imaginarios)	Moctezuma resiste; ofrece su oro (espontáneamente); rehúsa bautizarse

Tragedia de Atahualpa (I)	(3) Pizarro vence a Atahualpa (victoria española)	(4) Atahualpa prisionero	(5) Atahualpa maldice a Pizarro	(6) Pizarro mata a Atahualpa
Danza de las Plumas (IV)	Moctezuma vence a Cortés (victoria india)	Cortés prisionero	Moctezuma perdona a Cortés	Moctezuma indulta a Cortés

Tragedia de Atahualpa (I)	(7) Muerte de Pizarro	(8) Mensaje: disyunción real; superioridad española
Danza de las Plumas (IV)	Muerte simbólica de Cortés	Mensaje: conjunción imaginaria; superioridad india

[51] Más exactamente, si consideramos los encuentros preliminares, se trataba de Almagro y de Huaylla Huisa, o de Pizarro y Sayri Tupac.

Las relaciones arriba expuestas pueden aun expresarse de otra manera. En efecto, el mensaje de la «Tragedia de Atahualpa» implica una prolongación mesiánica; se espera, efectivamente, el retorno del Inca; una victoria indígena resulta proyectada al futuro, como una posibilidad. La «Danza de las Plumas» ilustra también un sueño de revancha, pero representado solamente sobre el escenario teatral, retrotraído a un pasado imaginario. La esperanza mesiánica de I se transforma, para IV, en compensación fantasmática:

	I	IV
Porvenir : + / pasado : — Real : + / imaginario : —	+ +	— —

	I	II	III	IV
Sueños, profecías (presencia : + / ausencia : —) Resistencia : + / temor : —	+ +	+ — +	—	+ +
Encuentros preliminares (presencia : + / ausencia : —) Incomprensión : — / diálogo : +	+ —	+ +	—	+ +
Conversión del jefe indio : + / no conversión : —	—	— +	— +	—
Muere el jefe indio — / sobrevive: + Muere el conquistador español : — / sobrevive : +	— —	— + +	— + +	+ (—)
Mensaje: Conjunción : + / Disyunción : — Dominación india : + / dominación española : —	— —	+ —	+ —	+ +
Esperanza mesiánica : + / loas a la Virgen : —	+	—	—	(+) — 1

Podemos, entonces, concluir diciendo que la «Danza de las Plumas» (IV) constituye una especie de eco de la tragedia de Atahualpa (I), pero simétrico e inverso. Entre estos dos polos, las obras centrales (II y III) representan escalones intermedios. Las cuatro obras se encuentran dentro de un conjunto coherente de correlaciones y oposiciones [52], que comprendía el cuadro precedente [53].

* * *

¿Cuáles son los resultados obtenidos? Podemos ahora responder a las cuestiones planteadas al comienzo del capítulo:

1.º El folklore conserva, efectivamente, el recuerdo de las reacciones indígenas en el momento de la Conquista. Sin embargo, lo hace con una fidelidad variable; una especie de graduación conduce desde el folklore andino al folklore mexicano, pasando de una fidelidad histórica fuerte a una fidelidad histórica débil.

---

[52] Hemos dado sólo dos ejemplos mexicanos para no complicar en exceso el análisis. Citemos, a título de ilustración, un tercer ejemplo. Se trata de la «Danza de la Conquista» recogida en 1943 en Juchitlan (Jalisco), y cuyo texto (español) está publicado en el *Anuario de la Sociedad folklórica de México* (1943, páginas 155-186). Al comienzo de la representación, un indígena (acompañado por un negro) anuncia al «Monarca» la llegada de los españoles (hombres horribles, tan altos como pinos y cuyas manos lanzan fuego). Cortés envía a Alvarado como embajador, para intimar la conversión del monarca al cristianismo. Negativa de los indios. El monarca envía, por su parte, al rey de Tlaxcala como embajador: ofrece oro y plata a cambio de la partida de los españoles. Ante Cortés, el rey de Tlaxcala pronuncia una de sus réplicas en nahuatl: incomprensión por parte de los españoles, que finalmente le expulsan. Nueva embajada de Alvarado (que amenaza) seguida de la embajada de Chimal, a quien el monarca confía una carta para Cortés: ha decidido hacer la guerra. Chimal entrega la carta a Cortés (que parece comprenderla) y los españoles lo expulsan. Sigue el episodio de la adhesión de Malintzi. La guerra llega en seguida, y los indios son vencidos. El monarca y sus vasallos se convierten, los españoles y los indios se reconcilian. La obra termina con alabanzas a la Virgen. Vemos que esta danza forma parte del grupo intermedio (conjunción, dominación española), lógicamente el más rico en variantes. El personaje del jefe indio no está aquí desdoblado, sino que aparece más bien difuso y colectivo (el monarca y los reyes vasallos). En el primer momento intentan resistir, luego se someten y se convierten. Existe, sin embargo, una huella de incomprensión (en la embajada del rey de Tlaxcala) y, sobre todo, el episodio invertido (respecto de la «Tragedia de Atahualpa») de la carta del monarca a Cortés. Añadamos que esta obra presenta bien definidos los temas del anuncio de la llegada de los españoles y de los encuentros preliminares, temas prácticamente ausentes en la «Danza de la Gran Conquista» (es decir, el otro ejemplo mexicano del grupo intermedio).

[53] Expresamos con el signo (−) la muerte simbólica de Cortés, y con el signo (+) la transformación de la esperanza mesiánica en compensación fantasmática.

2.° Pero la deformación de los hechos históricos respeta una cierta lógica. Tales eventos constituyen la materia utilizada por el pensamiento indígena para producir un folklore cuyas manifestaciones, aunque diversas, forman un conjunto coherente. Desde los Andes a México, una estructura común ordena los temas de la «Danza de la Conquista».

3.° Se ha impuesto otra conclusión en el curso del análisis: el mensaje explícito del folklore no siempre resulta percibido como tal por los indígenas de hoy. Hay un corte entre la superestructura ideológica y la praxis, por donde se deslizan significados nuevos.

Sin embargo, estos resultados plantean a su vez nuevos problemas. ¿Cómo se relacionan? ¿Cómo se articulan las determinaciones históricas y las estructuras folklóricas? ¿Por qué se distribuye el orden lógico de tal manera que en unos lugares se conserva fielmente el pasado, *mientras en otros se transforma* por completo? En definitiva, ¿por qué el folklore mexicano, eco invertido del folklore andino, resulta ser al mismo tiempo el más alejado de la historia? [54]. Durante el período colonial, los movimientos mesiánicos son, por así decirlo, constantes en los Andes, y casi inexistentes en México; ¿existe una relación entre *este contraste histórico* y las oposiciones expresadas en el folklore? En este estadio del análisis, el folklore reenvía a la historia, a la antropología, incluso al psicoanálisis. En efecto, las supervivencias precolombinas, el traumatismo de la Conquista, las modalidades de la evangelización, las diferencias sociales, la extensión del mestizaje, la situación de los indios, sus rebeliones y los fenómenos de aculturación han modelado *de modo diferente* el folklore y la memoria colectiva (por más que estas diferencias respeten una lógica inconsciente). La presencia o la ausencia de movimientos mesiánicos depende de múltiples factores: religiosos, políticos, sociales y económicos, así como del juego global de sus relaciones y evolución. Al terminar este primer análisis, nos hallamos ante el conjunto de la *sociedad colonial*.

* * *

[54] Al menos en cuanto concierne al tema de la «Danza de la Conquista», y con las debidas reservas respecto de otras observaciones.

Las fuentes propiamente indígenas han puesto de manifiesto un doble fenómeno: a la vez una ruptura (provocada por el acontecimiento de origen externo que es la llegada de los blancos) y una continuidad (la permanencia del traumatismo de la Conquista). En el estado actual de los conocimientos es imposible abarcar la historia de todas las sociedades indígenas desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Pero desde ahora importa retener una conclusión esencial: la memoria colectiva de los indios recrea el recuerdo del pasado al mismo tiempo que lo conserva. Ahora bien, una lógica estructural ordena esta recuperación y reinterpretación de los hechos históricos (sean cuales fueren sus diversas modalidades). Sin que resulte necesario entrar en el detalle de las explicaciones psicoanalíticas, este trabajo de reconstrucción del pasado aparece como una compensación, o como una reacción, al traumatismo de la Conquista. Trabajo significa también obra de una actividad reestructurante, a nivel de las mentalidades, en respuesta a una situación vivida, y revivida, como catástrofe colectiva.

Estos resultados permiten precisar la problemática que inspirará lo siguiente de nuestro estudio. En definitiva, el traumatismo de la Conquista ejemplifica el juego de las estructuras y de la praxis, pero al nivel de lo imaginario (y, en consecuencia, del acontecimiento). Este mundo imaginario constituye, a su manera, una realidad. Pero la historia concreta implica también otros y múltiples niveles: económicos, sociales, políticos, etc. Concediendo a estos últimos el calificativo de «reales» en su sentido banal, se plantean dos cuestiones: 1.° ¿Cómo evolucionan las sociedades indígenas en sus estructuras reales después de la Conquista? 2.° ¿Cómo reaccionan lo indios en su praxis real ante la dominación española?

Segunda parte

ESTRUCTURAS

LOS CAMBIOS SOCIALES EN EL PERU (1530-1570/1580)

Conviene ahora restringir el campo de observación, tanto en el espacio como en el tiempo. Trataremos del ejemplo que representa el Perú en el segundo tercio del siglo XVI. Lo cual implica concebir la Conquista en un sentido amplio, no limitado a un acontecimiento casi puntual (la llegada de los blancos, la derrota), sino asimilándola a un largo proceso de colonización que estudiaremos en sus primeros efectos. Previamente, debemos precisar el punto de partida y, por tanto, volver de alguna manera hacia atrás, para trazar un cuadro general del Estado inca en la víspera de la Conquista: el Perú no constituye, ciertamente, un conjunto homogéneo, pero es posible esbozar un esquema que servirá de punto de referencia (capítulo I). Examinaremos después las transformaciones de las estructuras demográficas, económicas, sociales y políticas del mundo indígena al comienzo de la dominación española (capítulo II). Por último, los fenómenos de influencias y de aculturación darán una cierta medida del cambio (capítulo III).

Cronológicamente, el estudio cubre unos cuarenta años, aproximadamente el período 1530-1570. De hecho, Pizarro desembarca en Tumbez en 1531, y se admite que a partir de 1570 la historia de los indios del Perú entra en una fase nueva [1], determinada a la

[1] Cf. la cronología de G. A. Kubler: 1) «Conquest Quechua, 1532-1572»; 2) «Early colonial quechua, 1572-circa 1650»; 3) «Mature colonial quechua, circa 1650 circa 1750»; 4) «Late colonial quechua, circa 1750-1821»; 5) «Republican quechua» («The quechua in the colonial world», *Handbook of South American Indians*, vol. II, págs. 340-354, Washington, 1946).

vez por el fin de la rebelión de Tupac Amaru (ejecutado en 1572), por el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1567-1581) y, en términos más generales, por la desaparición de la generación que vivió la Conquista.

Capítulo 1

LAS ESTRUCTURAS DEL ESTADO INCA

¿Qué sociedad encontraron los españoles en el Perú? No se trata, aquí, de presentar una descripción exhaustiva del Imperio inca, descripción imposible, por lo demás, en el estado actual de nuestros conocimientos. Nos proponemos solamente analizar ciertos rasgos que son esenciales en la perspectiva de nuestro estudio.

El «espejismo incaico» [1] ha suscitado interpretaciones diversas, a menudo arbitrarias. La cuestión más debatida se refiere a la naturaleza misma de la sociedad. ¿Se trataba de un Estado socialista? [2]. ¿De una sociedad esclavista? [3]. ¿De una sociedad feudal? [4]. ¿De una monarquía de tipo asiático? [5]. Las fórmulas demasiado simplificadoras caen en el anacronismo o dejan escapar la complejidad de lo real. Es preciso ante todo cuidarse de proyectar sobre una civilización tan alejada en el tiempo y en el espacio categorías nacidas de nuestras sociedades industriales.

Se habla así del «colectivismo» de la sociedad inca; pero es preciso no olvidar que este colectivismo tiene como foco de apli-

[1] A. Metraux, *Les Incas*, París, 1962, pág. 3.

[2] Cf. Louis Baudin, *L'Empire socialiste des Inka*, París, 1928.

[3] Cf. Carlos Núñez Anavitarte, *Teorías del desarrollo incásico, interpretación esclavista patriarcal de su proceso histórico natural*, Cuzco, 1955.

[4] Cf. una primera interpretación de J. V. Murra, en «The historic tribes of Ecuador», *Handbook of South American Indians*, Washington, 1940, vol. II, págs. 785-821.

[5] A. Métraux, *ob cit.*, pág. 98: «... el así llamado Estado socialista se asemeja mucho a una monarquía de tipo asiático».

cación la comunidad rural *(ayllu)*, y que reposa sobre los vínculos primitivos de parentesco entre sus miembros. Reagrupadas en unidades más vastas, tribus o reinos de extensión variable, los *ayllus* entraron con sus tradiciones y sus dinastías propias, en épocas diversas, en la organización política formada por los incas a medida que progresaban sus conquistas. Estas impusieron a la multiplicidad de *ayllus* un sistema centralizador que en la mayoría de los casos respetaba las particularidades locales. Existe ciertamente un «modelo» inca, una organización consciente y racionalizada de la sociedad; pero se trata de un plan ideal más que de una realidad. Partiendo de la antigua organización de los *ayllus*, los incas proyectaron sus propias categorías e intentaron armonizar las instituciones preincaicas con su esquema unificador. Es evidente que no elaboraron su «modelo» como pura abstracción, y que se inspiraron en los principios de cooperación vigentes en las comunidades, aunque adaptándolos en su propio beneficio. Como consecuencia, no nos hallamos en presencia de una sociedad homogénea, sino ante una superposición de, por lo menos, dos tipos de instituciones: se reorientan las particularidades locales, pero no siempre resultan integradas dentro de la unidad teórica del Imperio.

1. Reciprocidad y redistribución

Las estructuras económicas del Imperio inca, diversas en el espacio y estratificadas en el tiempo, pueden en un primer análisis caracterizarse por la combinación de dos principios: los de reciprocidad y redistribución [6].

Teóricamente [7], el concepto de reciprocidad se aplica a las relaciones entre individuos o grupos simétricos, donde los deberes económicos de unos implican los deberes de otros, en un intercambio mutuo de dones y contradones [8]. El concepto de redistribución, en cambio, supone una jerarquía; por una parte, se aplica a grupos, y por otra, a un centro coordinador; la vida económica es defi-

[6] Cf. Karl Polanyi y otros, *Trade and Markets in the Early Empires*, Glencoe, 1956, págs. 250-256. Recordemos el «Ensayo sobre el don» de Marcel Mauss. A John V. Murra corresponde el inmenso mérito de haber aplicado por primera vez estas categorías al Imperio inca en su tesis inédita: *The economic organization of the Inca State*, Chicago, 1956.

[7] Puede parecer arbitrario definir de antemano nuestras categorías analíticas, cuando debieran emerger de una descripción empírica. Pero en el presente resumen del «estado de la cuestión», el orden de la exposición no es el de la investigación.

[8] Karl Polanyi, *ob. cit.*, págs. 252-253.

nida aquí por un doble movimiento, centrípeto y centrífugo: agrupación en el centro de los productos y posterior difusión de aquellos aportados por los grupos hacia otros grupos [9].

Empíricamente, podemos decir que en la sociedad inca la reciprocidad caracteriza la vida económica al nivel de las comunidades rurales, y que la redistribución proviene de la organización estatal, hallándose encarnado el centro coordinador por el Inca. Pero la redistribución no se opone a la reciprocidad, sino que se inscribe en su prolongación y funda sobre ella su ideología. En este esquema debe atribuirse un lugar especial a los jefes locales, cuya importancia ha sido muy descuidada: constituyen precisamente la bisagra entre la reciprocidad comunal y la redistribución estatal.

Los dos principios antes definidos se combinan en el proceso de la producción, en la distribución de la propiedad y en el reparto del tributo.

1. *La producción*

El Estado, por una parte, y la comunidad rural, por la otra, imponen su huella a la economía inca desde el nivel de la producción. En efecto, la ecología y la tecnología no bastan para dar cuenta del proceso productivo, que superpone (al menos) dos sistemas, que se definen no sólo en términos geográficos, sino también en términos sociales y cronológicos. El análisis de las fuerzas productivas en el Imperio inca es inseparable del de las relaciones de producción [10].

Geográficamente, el Perú se nos aparece como un país de contrastes: desde el nivel del mar hasta las más grandes alturas habitadas, une el desierto desnudo y la selva frondosa, el calor permanente y la nieve eterna. En este conjunto suelen distinguirse, para simplificar, tres zonas fundamentales: en el oeste, la costa árida del Pacífico; en el centro, la sierra andina, fría y relativamente seca; al este, las colinas y llanuras de la selva tropical, húmedas y calientes. Pero la altura matiza constantemente este esquema: la sierra está cortada por valles profundos, sobre cuyas laderas se escalonan numerosas variedades climáticas. En la región central conviene distinguir, por lo menos, también dos subcategorías: por una

---

[9] Karl Polanyi, *ob. cit.*, pág. 254. Esta «redistribución» puede ser sólo parcial, en beneficio de un grupo privilegiado (aquí, el de los incas y los jefes locales).

[10] Este parágrafo se inspira en el artículo de John V. Murra, «Rite and crop in the Inca State», en *Culture in History*, Nueva York, 1960, págs. 394-407. Cf. del mismo autor, *The economic organization of the Inca State*, Chicago, 1956 (tesis inédita), capítulo I: «Agriculture», págs. 9-52.

parte, la zona del altiplano, fría y recubierta por una estepa herbosa (la puna); por otra parte, las pendientes medias de la zona quechua, templada y tapizada por una estepa arbustiva más rica. Al norte del Perú, el altiplano está constituido por bandas estrechas, a partir de 3.400 metros; se amplía considerablemente al sur, alrededor del lago Titicaca, donde se eleva a más de 4.000 metros y posee un clima más seco. La zona privilegiada de los declives quechuas, donde tiende a concentrarse la población, se sitúa también a alturas variables de acuerdo con la altitud: de 2.000 a 2.700 metros, al norte; de 2.300 a 3.000 metros, en el centro; de 3.000 a 3.500 metros, al sur. No es una casualidad que el valle del Cuzco (a 3.400 metros) haya sido la cuna de la civilización inca: aprovecha tanto las ventajas de la zona media y de la proximidad de la puna, así como de las correspondientes a la selva oriental.

La variedad de los suelos y de los climas asegura la diversidad de los recursos: maíz, patata, quinoa, oca, crianza de las llamas, etcétera. De ahí el carácter «vertical» de la economía andina, que asocia los productos complementarios de parcelas de cultivo escalonadas en altitud. El altiplano dio nacimiento a la planta andina por definición: la patata. Gracias a siglos de experiencia, los indios han llegado a crear casi 700 variedades, adaptadas a las condiciones locales; ciertas especies silvestres crecen hasta los 5.000 metros. El clima de la puna permite la elaboración del chuño, patata secada alternativamente con frío intenso y con sol, que se conserva durante muchos años. Es evidente que sin el cultivo de tubérculos (asociado a la crianza de las llamas) no habría podido poblarse el altiplano. Pues el maíz, el otro elemento esencial de la agricultura andina, tiene límites máximos muy precisos, de frío y clima seco; nació en las regiones calientes y húmedas de América Central y sólo fue introducido en los Andes siglos después de haberse domesticado la patata. De hecho, no puede normalmente sobrepasar en la sierra el nivel de los 3.500 metros, a causa del frío, ni descender por debajo de 1.500 metros a causa de la sequía; su lugar idóneo corresponde a la zona quechua; pero incluso en las regiones medias su cultivo exige irrigación; además, las laderas abruptas se prestan mal a la labranza: es preciso construir terrazas para poderlas utilizar. Dicho de otro modo, la extensión del cultivo del maíz en los Andes implica una política de grandes obras [11].

Desde luego, el maíz era conocido en el Perú mucho antes de constituirse el Estado inca; aparece primero en los oasis de la costa, hacia el siglo VIII antes de nuestra era; pero durante mucho tiempo

[11] Cf. J. V. Murra, «Rite and crop in the Inca State», págs. 394-397.

los indios de la sierra no lo cultivaron sino en pequeñas cantidades, con fines esencialmente rituales. A diferencia de la patata, el maíz constituye el alimento noble, ofrecido a los dioses durante las ceremonias religiosas; sucede lo mismo con la chicha, licor fermentado que se extrae de él. Ahora bien, el Estado inca necesitaba abundantes reservas de víveres para mantener su ejército y sus funcionarios. La patata habría podido suministrar seguramente este excedente, pero el maíz se conserva todavía mejor; por otra parte, su prestigio casi sagrado le predestinaba de alguna manera a alimentar los depósitos del Inca para ser distribuido luego a título de don real. Hay, pues, correlación entre la extensión de las superficies cultivadas de maíz y el desarrollo del Estado [12]. Las herramientas individuales del campesino (pala de madera o *taclla,* azadón provisto de una lámina de bronce) no se modificaron, pero la organización política fuertemente centralizada facilitaba la concentración de miles de tributarios para realizar grandes obras. Es cierto que las técnicas de irrigación y construcción de las terrazas existían también antes de constituirse el Imperio inca; pero las instituciones estatales permitían pasar a otra escala; los centenares de kilómetros de la red de irrigación y las montañas verdaderamente esculpidas suscitan, aun hoy en día, nuestra admiración.

La leyenda y el rito atestiguan una relación privilegiada entre el maíz y el Inca. Es Mama Huaco, la mujer del primer Inca, quien habría introducido el cultivo del maíz. En el valle del Cuzco, cada año, asistido por los miembros de la familia real, el Inca reinante inauguraba el ciclo agrario en el mes de agosto, con siembras en el campo consagrado a Mama Huaco; a continuación venía el turno de las tierras del Sol. La tradición atribuye a los Incas sucesivos la multiplicación de los canales y de las terrazas cultivadas; todas las fuentes confirman que estaban principalmente destinadas al cultivo del maíz; la tradición atribuye también a la enseñanza de los Incas el estímulo para la utilización del *guano*: el abono permitía evitar los barbechos [13]. Sobre la puna, en cambio, el cultivo de la patata dependía únicamente del agua de lluvia, y los campos exigían un reposo periódico; en efecto, en la zona del altiplano los ríos corren hacia abajo y la irrigación resulta difícil; a pesar de la resistencia del tubérculo, la cosecha es siempre aleatoria.

En resumen, la vida económica en el Imperio inca se define por la coexistencia de dos sistemas de producción. El primero, fun-

[12] *Ibid.*, pág. 401.
[13] *Ibid.*, págs. 398-399.

dado sobre el cultivo de la patata (y la crianza de las llamas)[14], se desarrolla sobre el altiplano (puna) después de largos siglos de adaptación al medio natural; este tipo autóctono de producción suministra a los indios su alimentación básica; lo practican en el cuadro de la comunidad rural, el *ayllu;* es un sistema de subsistencia. El segundo, fundado sobre el cultivo del maíz (originario de las regiones calientes), se desarrolla en la zona media (quechua) más tardíamente, gracias a una política de grandes obras; es un sistema estatal, orientado hacia la creación de un excedente. El Imperio inca no introdujo ninguna técnica nueva en los Andes, pero impuso formas sociales y políticas al proceso de producción que modificaron su sentido y su escala; integró los elementos preexistentes en una nueva estructura.

2. *La propiedad*

La tierra constituye el medio principal de producción; ¿a quién pertenece? Según el cuadro clásico de Garcilaso de la Vega[15], que da de la sociedad una imagen retrospectivamente racionalizada, la tierra se divide en tres partes: la del Inca, la del Sol y la de las comunidades. Pero aquí debemos evitar también una posible proyección de nuestras propias categorías; en la sociedad inca[16], la propiedad de la tierra no constituye un derecho absoluto; al contrario, es preciso concebirla como una superposición de diferentes derechos. Según las descripciones de Santillán[17] o de Cobo[18], cuando el Inca conquistaba una provincia, proclamaba sobre el conjunto de las tierras lo que podríamos llamar su «derecho eminente» signo de su soberanía. Después tenía lugar la distribución tripartita: una parte para las necesidades del Estado, otra para el culto y el resto para las comunidades, gracias a la «generosidad» del Inca; el ayllu dispone, pues, de un derecho de uso sobre una tierra cuya propiedad

---

[14] En la América precolombina el área de los Andes disfruta de una ventaja única gracias a la domesticación de las llamas y las alpacas. La llama sirve como animal de transporte (en un mundo que ignora el uso de la rueda): lleva una carga de veinticinco kilos para etapas de unos 15 km. La alpaca suministra abundante lana. El consumo de carne parece reservado a los «nobles», pero se imponen aquí los matices regionales.

[15] Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales, Obras completas,* Madrid, 1960, tomo II, pág. 150.

[16] Como en otras muchas sociedades y, en particular, la feudal de Europa occidental.

[17] Fernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima, 1927, págs. 44-45.

[18] B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo,* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1956, tomo II, pág. 120.

teórica corresponde al emperador. A cambio de la gracia que éste concede, los miembros del ayllu le deben un tributo. Ciertamente, puede parecer ficticio el «don» del Inca, porque las tierras pertenecían ya a las comunidades antes de la Conquista. No obstante, esta ficción resulta necesaria para dar al tributo su carácter de obligación recíproca.

El ayllu fue definido por Rowe como «un grupo de parentesco teóricamente endógamo, de descendencia patrilineal, que posee un territorio determinado»[19]. El sistema de parentesco del ayllu sólo resulta conocido en sus rasgos generales; pero importa hacer notar que la «posesión» de la tierra es colectiva y se basa en los vínculos de parentesco, implicando relaciones de mutua ayuda. En efecto, los miembros del ayllu heredan en común su territorio, que permanece inalienable en su totalidad. Pero la tierra se distribuye, para su explotación, en parcelas de extensión variable y proporcional a las familias que de ella se benefician; dicha distribución es periódica y teóricamente anual (aunque es probable que la costumbre difiriese de una región a otra). Cada familia dispone, pues, únicamente de un usufructo, poseyendo en propiedad su casa, quizá un campito particular y algunos animales domésticos. El trabajo de cada terreno resulta asegurado en lo esencial por la familia que de él se beneficia, pero también es complementado por un sistema de cooperación entre parientes y amigos[20]. Esta ayuda mutua (que existe todavía hoy bajo el nombre de *ayni*) toma diferentes formas[21]; el trabajo provisto por un aliado puede ser retribuido inmediatamente por medio de un «don» de alimento, de ropas u otros bienes; puede también jugar el papel de una «deuda» que se reembolsará más tarde con un trabajo equivalente. Esta cooperación de los miembros del ayllu en el trabajo expresa claramente los vínculos de reciprocidad. Más aún; es comunitariamente como acuden los tributarios del ayllu a las tierras del Inca y del Sol, para cultivarlas al ritmo de cantos y danzas de carácter religioso.

---

19 J. H. Rowe, «Inca Culture at the time of Spanish Conquest», *Handbook of South American Indians,* Washington, 1946, tomo II, pág. 255.

20 Cf. Poma de Ayala, *ob. cit.,* págs. 842-843: «Que la ley y horden de los yndios que an tenido y lo tienen desde el primer yndio que dios puso en este mundo... hasta agora la ley de misericordia de ayudarse a unos y a otro aci como a rico como a pobre en comunidad de travajar las sementeras de todas las especies de comidas... y se ayudan unos y otros para que tengan de comer todos cin interes de plata como españoles... el que haze minca tiene obligación de dalle de almosar y de comer a mediodía, de comer y vever a la tarde...»

21 Cf. F. Bourricaud, *Changements a Puno. Etude de sociologie andine,* París, 1962, págs. 111-113.

Se plantea una cuestión decisiva: ¿cuál es la extensión relativa de las tierras del Inca, del Sol y de la comunidad? ¿Significa la división tripartita un reparto en tercios iguales? [22]. Cobo plantea el problema sin resolverlo [23]. En cuanto a Polo, éste asegura que el dominio estatal era mucho más extenso que las tierras de las otras dos categorías [24]; este juicio es seguramente válido para la región del Cuzco, pero no para las otras provincias. Así, Castro y Ortega Morejón nos dan indicaciones precisas, aunque parciales, sobre el valle de Chincha [25]. Según su descripción, en una *guaranga* —unidad de mil tributarios— se reservaban al Inca «diez hanegas». Supongamos que la fanega equivale a un *tupu,* es decir, a la superficie atribuida a cada tributario [26]. Si admitimos esta hipótesis, parece que en la *guaranga* las tierras comunales representan por lo menos mil fanegas (porque los contribuyentes pueden recibir parcelas suplementarias en proporción al número de sus hijos) y que la parte del Inca se eleva a menos del 1 por 100 de las tierras [27]. Por supuesto, el ejemplo del valle de Chincha se refiere únicamente a una región restringida, y la situación varía de un lugar a otro en función de la fertilidad del suelo o de las circunstancias históricas de la conquista inca. En Chucuito se reservaban veinte tupus al Inca en cada mitad, mientras que los curacas disponían de cincuenta a cien [28]. Podemos suponer que, en el conjunto del Imperio, las partes del Estado y del Sol eran inferiores a la de las comunidades.

* * *

[22] B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo,* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1956, tomo II, pág. 120: «No se ha podido averiguar si estas partes en cada pueblo y provincia, eran iguales.»

[23] Indica solamente que los graneros del Inca eran en todas partes más grandes que los del Sol: supone así que las tierras del primero eran por lo general más extensas que las del segundo. Cf. *Ibid.,* tomo II, pág. 124.

[24] J. Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima, 1916, págs. 59-60.

[25] Fray Cristóbal de Castro, Diego de Ortega Morejón, *Relación y declaración del modo que este Valle de Chincha y sus comarcas se gobernaban antes que hubiese incas y después que los hubo hasta que los cristianos entraron en esta tierra* (1558), Colección de documentos inéditos para la historia de España, Madrid, 1867, tomo L, cf. pág. 217.

[26] Véase Sally Falk Moore, *Power and property in Inca Peru,* New York, 1958, pág. 37. La superficie del *tupu* varía con la fertilidad del suelo. En Chucuito, el *tupu* alcanza tres fanegas: incluso admitiendo esta equivalencia, la parte del Inca sigue siendo mínima por lo que respecta al valle de Chincha.

[27] Para este problema, véase S. F. Moore, *ob. cit.,* pág. 37.

[28] *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567,* editado por Waldemar Espinosa Soriano, Lima, 1964, cf. f. 41 r. Para los curacas, véase el parágrafo siguiente.

Hemos presentado el esquema clásico, tripartito, de la propiedad en el mundo inca. Pero los hechos son más complejos; es indiscutible que existió también la propiedad privada, individual. Con dos tipos de beneficiarios, por una parte, el Inca y, por otra, los jefes locales y provinciales, es decir, los curacas.

Consideremos las tierras llamadas del Inca; entre ellas es preciso distinguir tres categorías diferentes. Las tierras de la primera categoría se cultivan en común, como hemos visto, por los miembros del ayllu, y su producto es almacenado para las necesidades del Estado. Las tierras de la segunda categoría pertenecen colectivamente a las *panacas*, es decir, a los linajes de origen real. Por último, las tierras de la tercera categoría son propiedad del Inca en un sentido individual. Así es como, en el valle de Chincha, algunas tierras son llamadas del primer Inca, del segundo, etc.[29]. Cerca del Cuzco, ciertas tierras particularmente extensas pertenecen a las momias de los emperadores; no son cultivadas por tributarios (cuyo tiempo de trabajo está limitado en el año), sino por «servidores perpetuos», los *yanas*[30]; su producto asegura, además de la subsistencia de estos últimos, el culto del Inca muerto y el mantenimiento de sus descendientes[31].

Paralelamente, los curacas poseen tierras particulares. Es cierto que, según la descripción clásica de la burocracia inca, los jefes locales se mantenían gracias a las reservas de los graneros estatales[32]. Pero Cobo, en su descripción, no menciona esta costumbre[33]. Y abundan los textos que atestiguan la existencia de campos pertenecientes a los curacas y cultivados por los miembros de la comunidad[34]. Sin embargo, un pasaje de Cobo suscita un problema; allí declara que «ninguna persona, noble o plebeya, poseía más tierra que la necesaria para la subsistencia de su familia»[35]. ¿Debemos concluir que la tierra de un curaca, como la de todo miembro del ayllu, equivale a un tupu? ¿Y que sólo tiene derecho a esta parte

---

29 Castro y Ortega Morejón, *ob. cit.*, pág. 217.

30 Cieza de León, *Segunda parte de la Crónica del Perú,* Madrid, 1880, página 69.

31 Acerca de estas tres categorías, véase María Rostworowski de Díez Canseco, «Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario», *Revista del Museo Nacional,* Lima, tomo XXX; 1962, págs. 130-159.

32 Cf. J. M. Rowe, *Handbook,* tomo II, pág. 261.

33 Cf. Cobo, *ob. cit.,* tomo II, pág. 124-126: El cronista menciona solamente los dones concedidos por el Inca a los curacas (trajes de *cumbi,* joyas, piedras preciosas, etc.).

34 Cf. Ortiz de Zúñiga, Garci Diez y la mayoría de los cronistas (Santillán, Falcón, Polo, etc.).

35 Cobo, *ob. cit.,* tomo II, pág. 121.

como miembro de un ayllu (lo cual limita el carácter individual de su posesión)?

En realidad, la situación varía según las regiones y, sobre todo, según el rango del curaca. El texto de Cobo vale quizá para el jefe de un ayllu, pero no para los curacas principales. En el valle de Chincha, Castro y Ortega Morejón precisan que los jefes locales disponían de partes que iban de 20 a 12 «hanegas», sobrepasando así el tupu del miembro del ayllu [36]. En la región del lago Titicaca, don Martín Cari declara que los indios de la mitad *Hanan* de Chucuito, de la cual es jefe, le cultivan de 70 a 100 tupus según los años; él «posee» también tierras en las otras mitades *Hanan* de la provincia: en Acora, Ilave, Yunguyo, Juli, Pomata y Zepita: 20 tupus en cada una de estas comunidades [37]. Lo mismo sucede con don Martín Cusi, que dispone de 50 tupus en la mitad *Hurin* de Chucuito, y partes que varían de 2 a 10 tupus en las otras mitades *Hurin* de la provincia [38]. Lo mismo sucede también con los curacas de las otras comunidades, cuyo rango es inferior: Francisco Vilcacutipa, jefe centenario de Ilave, posee 20 tupus en su mitad *Hanan* [39]; García Galamaguera, jefe de *Hurin* Ilave, 15 tupus; Francisco Nina Chambilla y Baltasar Paca, curacas de *Hanan* Juli, 30 tupus cada uno; Felipe Chui y Carlos Calisaya, curacas de *Hurin* Juli, 20 y 15 tupus; Ambrosio Tira y Carlos Viesa, curacas de *Ayanca* Juli, 15 tupus cada uno [40]. Un caso particular nos es presentado en las *Relaciones geográficas;* en ciertos valles cálidos del norte, los curacas poseían toda la tierra y la dividían en parcelas cultivadas por colonos, que les debían una parte de la cosecha. Nuestra fuente subraya el carácter excepcional de esta situación: en otras partes prevalece el sistema comunitario [41]. El ejemplo confirma la distinción general entre tierras de los curacas y tierras de los ayllus.

Es más, según Santillán, es el curaca de la provincia quien, durante la conquista inca, toma ciertos lotes de las comunidades para

---

[36] Castro y Ortega Morejón, *ob. cit.*, pág. 218.

[37] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 9 r. Ver también f. 45 r.: «don Martín Cari tiene en este pueblo chácaras» y f. 57 v.: «las tierras tiene señaladas».

[38] *Ibid.*, f. 15 r. y 15 v.

[39] Y 20 tupus en la otra mitad *Hurin*, en razón de su muy grande ancianidad. Cf. Garci Diez, *ob. cit.*, f. 52 v.

[40] *Ibid.*, f. 46 r., f. 52 v., f. 54 v., f. 57 v., f. 59 v.

[41] *Relaciones geográficas de Indias-Perú*, Madrid, 1965, tomo II, pág. 43 (San Miguel de Piura): «En algunos valles de *yungas* tenían pro propias las tierras y heredades que había los caciques, y las daban á indios por manera de arrendamientos, para que acudiesen con cierta parte de lo que en las dichas tierras cogiesen; y no había indio particular que tuviese propiedad de la tierra; esto en los valles de los llanos y yungas, como está dicho».

ofrecérselos al emperador y al Sol [42]. ¿Con qué derecho hacía esta donación el jefe local? ¿Es que antes de la conquista inca detentaba un derecho absoluto sobre los terrenos de las comunidades? Y el Inca ¿heredó después de la conquista ese derecho de los curacas? Si admitimos tales hipótesis, la organización del Estado inca estaría calcada de la vigente para la provincia preincaica. El curaca se encuentra en adelante desposeído de su derecho eminente, pero conserva sus tierras familiares [43]. La existencia de chacras personales del Inca confirma este paralelismo.

* * *

El modo de apropiación de las otras riquezas presenta los mismos caracteres que la apropiación de la tierra. Tomemos el ejemplo del ganado; encontramos aquí la imagen clásica de la división tripartita entre el Inca, el Sol y las comunidades. Sin embargo, Santillán precisa que el derecho eminente del Inca, establecido después de la conquista, no sólo se extendía a la tierra, sino también a los rebaños: «como el inga lo conquistaba y subyugaba, se enseñoreaba de todo que en ella había, así tierras como ganados, en señal de señorío y vasallaje» [44]. Esta apropiación teórica permitía al Inca instaurar las relaciones de reciprocidad y —al igual que en el caso de la tierra— aparecer como generoso donante de los rebaños de las comunidades [45].

Las llamas abundaban en el sur del Imperio, especialmente alrededor del lago Titicaca. La inspección de Garci Diez en 1567 nos instruye acerca de su crianza en la región de Chucuito. Tanto el Inca como las huacas (lugares sagrados) poseían ganado, pero en 1567 había desaparecido como consecuencia de las confiscaciones españolas [46]. La mayor parte de los rebaños, estimados en 80.000 cabezas para 15.000 tributarios [47], pertenecían entonces a las comunidades. Es de notar que la repartición de los rebaños sigue la organización de los grupos de parentesco: cada mitad posee sus animales según el régimen de comunidad. Así, la mitad *Hanan* de Chucuito dispone de 2.000 cabezas [48]; la mitad opuesta, *Hurin,*

[42] Santillán, *ob. cit.,* pág. 45.
[43] Sería necesario distinguir, además, entre tierras de función y tierras familiares.
[44] Santillán, *ob. cit.,* pág. 45.
[45] Cf. J. V. Murra, «Rebaños y pastores en la economía de Tahuantinsuyu», *Revista peruana de cultura,* 1964, págs. 76-101.
[46] Cf. Garci Diez, *ob. cit.,* f. 11 r.
[47] *Ibid.,* f. 108 r.
[48] *Ibid.,* f. 32 r., f. 85 v.

cuenta con 8.000 [49]; en Juli, 4.700 para *Hanansaya* y 3.800 para *Hurinsaya* [50]. Pero a estos animales de la comunidad es preciso añadir los poseídos por las familias a título privado y en cantidades variables: de 2 a 10 ó 100 cabezas, y a veces más [51]. Entre los más ricos figuran los curacas y sus parientes próximos. Así, don Martín Cari declara poseer un rebaño de 300 cabezas [52].

Consideremos un último ejemplo, el del oro y la plata. También aquí se pone de manifiesto la importancia de los curacas. Ciertamente, todas las minas pertenecen al Inca [53]. Pero, según Cobo, son los curacas quienes explotan los yacimientos situados en su territorio, permitiéndoles su producto hacer dones al Inca [54]. La explotación de los metales preciosos señala así, en definitiva, un «control local más que un control nacional» [55].

* * *

La apropiación de los bienes en el Imperio, lejos de reducirse a una fórmula simple, muestra entonces el entrecruzamiento de derechos diferentes. Para los miembros del ayllu, derechos particulares sobre los bienes familiares (campito, casa, ganado) y derechos más amplios sobre la tierra y los rebaños de la comunidad. Para los curacas, derechos particulares también sobre un patrimonio familiar y derechos superiores sobre la comunidad. Para el Inca, derechos específicos sobre las tierras y rebaños llamados «del Inca», y derecho eminente sobre todos los recursos del Imperio. Los detentadores de estos derechos están ligados entre sí por vínculos complejos de reciprocidad. Pero, como hemos visto, la reciprocidad no interviene solamente entre individuos iguales (los miembros del ayllu), sino que también actúa en una jerarquía (dones del Inca superior, deberes de los ayllus como retribución). En el Estado inca, el principio de reciprocidad sólo adquiere su sentido asociado al concepto de redistribución, como lo muestra también el sistema del tributo.

---

49 *Ibid.*, f. 85 v.

50 *Ibid.*, f. 60 r.; es preciso añadir 8.200 cabezas para la parte *Ayanca* Juli.

51 Garci Diez, *ob. cit.*, fol. 47 v.: «Generalmente todos tienen ganado de la tierra, y cien cabezas y más y a cincuenta y veinte y diez y tres y dos y por esta horden y que algunos indios no tienen ganado aun muy poquitos.»

52 Garci Diez, *ob. cit.*, f. 9 r. 9 v.

53 Acerca de este punto, véase S. F. Moore, *ob. cit.*, págs. 39-40.

54 Cobo, *ob. cit.*, tomo II, pág. 141.

55 S. F. Moore, *ob. cit.*, pág. 40.

3. *El tributo*

La economía inca no conoce la moneda. Sin embargo, los bienes circulan a través del Imperio, aunque sea de modo limitado; en principio, por medio del trueque y, fundamentalmente, a través del tributo.

En efecto, los cultivos varían de acuerdo con la altitud, y los campesinos de las montañas cambian sus productos por aquellos de los valles inferiores; sabemos que la complementariedad entre tierras bajas y altas fundamenta una «economía vertical»[56]. Así es como los habitantes de Chucuito, sobre el lago Titicaca, cambian la lana de llama, el charqui[57] y el chuño[58] por el maíz de las regiones de Sama y Moquega, en la costa, y a cambio de la coca de Larecaja y Capinota, en los valles cálidos del interior. Se recorren así distancias considerables[59].

Por lo general, es el tributo debido al Inca lo que asegura la circulación de los bienes a través de todo el Imperio; ya sea que el producto de las tierras del Inca llegue directamente al Cuzco, o que el Inca transfiera de una región a otra los bienes acumulados en sus graneros. Pero se trata de una circulación relativamente limitada; por una parte, es preciso tener en cuenta la importancia del consumo local; por otra parte, los campesinos no sólo deben tributo al Inca, sino también a toda la jerarquía de los curacas.

Son tributarios, *hatunruna,* todos los hombres de la comunidad de 25 a 50 años, y antes de los 25 años si están casados[60]. El carácter esencial del tributo consiste en que los campesinos deben su fuerza de trabajo y no el producto de las tierras del ayllu[61]. (Pero se entremezclan dos hechos: de acuerdo con el principio de reciprocidad, la obligación del tributo se confunde con el derecho a la tierra comunitaria.) Todos los curacas, desde el gobernador de provincia

---

[56] Cf. J. V. Murra, «Rite and crop in the Inca State» en *Culture and History,* págs. 393-407.

[57] Charqui: carne de llama seca.

[58] Chuño: patatas secadas.

[59] Chucuito se encuentra aproximadamente a 250 km. de la costa en línea recta.

[60] Cobo, *ob. cit.,* tomo II, pág. 119.

[61] Polo, *ob. cit.,* pág. 73: «Ningún contribuyó de cosa que coxiese de la chácara o roça que le cauia para sembrar de la comunydad y de la quel poseyese por propia». Lo mismo Cobo, *ob. cit.,* tomo II, pág. 119: «Todo el tributo que pagaban era servicio personal, trabajando corporalmente». Ejemplo concreto en Ortiz de Zúñiga, «Visita fecha por mandato de Su Majestad», *Revista del Archivo Nacional del Perú,* 1925, pág. 24: «... dándole maíz que se lo ponían en Guánuco el Viejo, y la otra mitad en el Cuzco, que era lo que se cogía en este valle en tierras del inga, que ellos beneficiaban, *é que de sus tierras le daban ninguna cosas»* (el subrayado es nuestro).

hasta el jefe de cien hombres [62], son exentos de trabajo manual y tributo [63]. Existe, sin embargo, una categoría particular de tributarios: los artesanos. Estos (olleros, plateros, etc.) sólo deben el producto de su trabajo especializado y están libres de toda otra obligación.

Hay paralelismo también entre el tributo al Inca y el tributo al curaca. En efecto, para el campesino, las obligaciones son de los tres tipos siguientes:

1.° El trabajo colectivo de la tierra. Los campos del Inca y de los curacas sólo tienen valor si sus poseedores disponen de una fuerza de trabajo. Esta fuerza les es suministrada, en principio, por el conjunto de la comunidad: los miembros del ayllu van juntos a las tierras del Inca para cultivarlas en común. Su trabajo se acompaña de cantos y danzas de carácter religioso, y se integra en una visión global del mundo [64]. Lo mismo sucede con las tierras del curaca [65]. Así se ponen al servicio del Estado y de su aparato administrativo los vínculos de solidaridad de los miembros del ayllu. El producto de los campos del Inca es almacenado en los graneros locales o provinciales [66]. Parece que curacas, por lo menos los más importantes, poseían también sus graneros [67].

2.° La *mita,* servicio personal y periódico. El Estado recluta un cierto número de tributarios para el ejército y los grandes trabajos (construcción de carreteras, puentes, templos, etc.), según las necesidades y durante un tiempo limitado. Los miembros del ayllu, de acuerdo con las reglas de la solidaridad, cultivan los campos de los

---

[62] Recordemos que un grupo de 100 jefes de familia corresponde teóricamente al ayllu.

[63] Cobo, *ob. cit.,* tomo II, pág. 119.

[64] Cf. Garcilaso de la Vega, *ob. cit.,* tomo XI, págs. 150-151. Cf. también Cobo, *ob. cit.,* tomo II, pág. 121: «Al tiempo que se hacían estas sementeras o beneficiaban los campos, cesaban todas las demás labores y oficios, de manera que todos los tributarios juntos, sin faltar ninguno, entendían en ellas.»

[65] Garci Diez, *ob. cit.,* f. 46 r.: «Fueron preguntados qué servicio y tributo dan al presente a don Felipe Cauana su cacique dijeron que entre todos los indios de su parcialidad le hacen en cada un año veinte topos de tierra de sembradura.»

Lo mismo en Juli: «Preguntados qué servicio y tributo dan a don Francisco Nina Chambilla y a don Baltazar Paca sus caciques dijeron que hacen siembras y benefician a cada uno de los dichos dos caciques treinta topos de tierras de papas y quinua y cañagua y ponen los caciques la simiente y que para hacer estas sementeras se juntan todos los indios y mujeres y muchachos por hacerlo presto y que les dan muy bien de comer papas y chuño y carne y coca y chicha los días que trabajan en ellas» (f. 57 v.).

[66] Cobo, *ob. cit.,* tomo II, págs. 124-126.

[67] Véase S. F. Moore, *ob. cit.,* págs. 27-33.

tributarios ausentes[68]. Los grandes trabajos estatales suscitaron la admiración de los cronistas, y los historiadores han insistido mucho sobre la mita cumplida en favor del Inca. Pero también los curacas se beneficiaban de esta forma de tributo, bien para sus necesidades domésticas, o bien para el cultivo de sus campos y el cuidado de sus rebaños. Así es como en Chucuito 60 indios sirven cada año a Martín Cari, mientras que 30 sirven a Martín Cusi[69]. Y, como en el caso del trabajo comunitario, los mitayos son alimentados y recompensados por el Inca o el curaca.

3.° El tributo textil. Tejidos y ropas juegan un papel particular en el Estado inca. J. V. Murra ha destacado la importancia de su función, no sólo económica sino también religiosa y mágica; son quemados o enterrados en los sacrificios que se celebran en honor de los dioses y los huacas[70]. Al llegar, los españoles se asombraron de las enormes reservas textiles que contenían los graneros del Estado. De hecho, *cada familia*[71] *hila y teje* para el Inca el importe del tributo, que varía según las fuentes[72]. Pero es siempre el Inca quien suministra la materia prima para hacerla tratar: los tributarios no se ven gravados en el producto de la comunidad, sino que aquí, igualmente, sólo deben su fuerza de trabajo. En la región de Huánuco, al norte del Imperio, los rebaños de llamas son poco numerosos y los campesinos cultivan el algodón; pero, según los informantes de Ortiz de Zúñiga, las comunidades debían como tributo tejidos de lana, cuya materia prima les era entregada por el Inca[73]. Las mismas relaciones se repiten entre los campesinos y los curacas; éstos perciben igualmente productos textiles, también *suministrando* la materia prima. Podemos preguntarnos si este tributo correspondía al conjunto de la comunidad, o bien sólo a los mitayos que servían anualmente al curaca[74]. Según el ejemplo de Martín Cari, parece que existen ambas posibilidades[75].

En resumen, el tributo se integra en el *sistema de reciprocidad:* los campesinos cultivan la tierra del Inca a cambio del derecho a

---

68 Cobo, *ob. cit.*, tomo II, pág. 121.

69 Garcí Díez, *ob. cit.*, f. 9 r. y 9 v.; f. 15 v. y 16 r.

70 Cf. J. V. Murra, «La función del tejido en varios contextos sociales en el Estado inca», *Actas y trabajos del 2.° Congreso Nacional de Historia del Perú*, 1962, págs. 215-240.

71 Este tributo recae ante todo sobre la mujer, aunque el hombre participe en la operación del tejido.

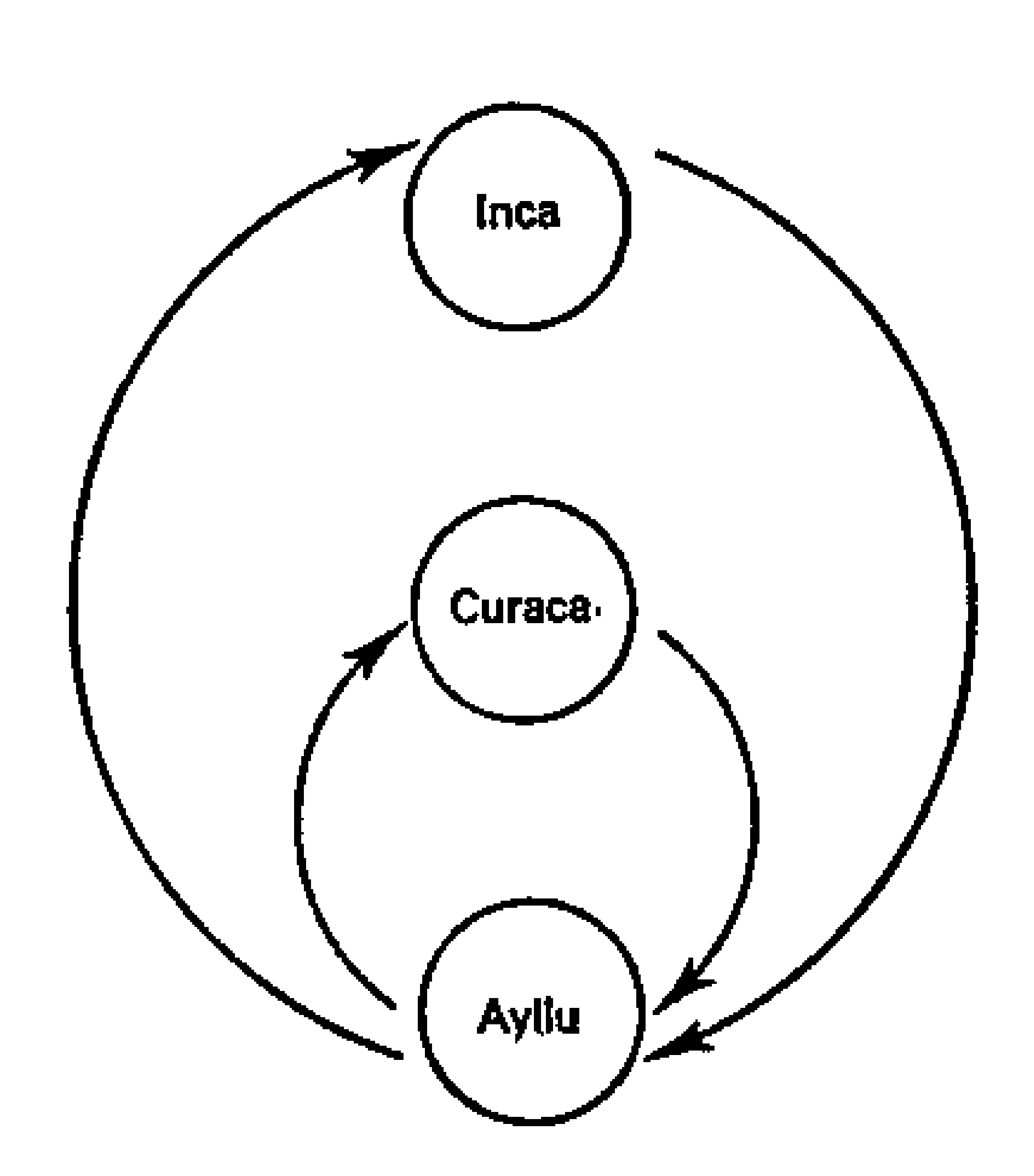
72 Cf. los análisis de J. V. Murra en *La función del tejido.*

73 Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, editado por J. V. Murra, Huánuco, 1967, f. 16 r.: «Tributaban al ynga ropa de cumbi y para le hacer les daba el ynga lana».

74 Cf. J. V. Murra, *La función del tejido.*

75 Garci Diez, *ob. cit.*, f. gr.-9 v.

usar la tierra comunitaria; por lo mismo, como contraprestación por el derecho a disponer de la lana (o algodón) de la comunidad, trabajan la lana del Inca. Por otra parte, estos deberes no resultan solamente de las concepciones acerca de la propiedad universal del Inca; éste, hijo del Sol, transmite también a sus sujetos una protección divina, asegura el orden de la sociedad y ofrece favores y recompensas. En especial, la generosidad del Inca asegura el mantenimiento de los campesinos viejos y enfermos, incapaces para el trabajo. En tiempos de hambre, redistribuye a las comunidades las reservas de sus graneros. Los campesinos tienen así el sentimiento de participar en el consumo de los productos que entregan a título de tributo [76]. El curaca desempeña a escala reducida un papel análogo. De hecho, las obligaciones frente al Inca parecen una extensión de las obligaciones frente al curaca, como si el Imperio se hubiese constituido calcando sus instituciones sobre las instituciones preexistentes. En definitiva, estamos en presencia de un doble sistema de dones y contradones, que resume el esquema siguiente:



[76] Francisco Falcón, *Representación hecha en Concilio Provincial,* Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Lima, 1918, pág. 154: «Así mesmo hacía el Inga merced a los caciques de darles lo que aunque no hubiese necesidad pudiese repartir la ropa y otras cosas que había en los depósitos o parte della, para dar contento a los indios de la provincia. *Y finalmente todo cuanto los indios trabajaban se venía a convertir en su provecho* y demás desto recibían gran bien en que los ministros del Inga tenían gran cuenta en hacer que los indios se ocupasen en exercicios de su provecho y de la república y comunidad de la tierra...» (El subrayado es nuestro.)

En este doble sistema hay centralización de los bienes por parte del Inca y redistribución de éstos en el Imperio (el esquema puede ser completado por un tercer sistema, como veremos en el parágrafo siguiente). Sin embargo, a pesar de la función del Inca, el tributo conserva ante todo un carácter local. En efecto, es preciso no olvidar el peso de la administración provincial; resulta que la parte más grande de las reservas se consume sobre el terreno, y que la mayoría de los mitayos trabajan también en la esfera local [77]. Comprendemos entonces por qué prohíbe el Inca a sus súbditos que abandonen las comunidades, salvo con expresa autorización [78]; el tributo pesa colectivamente sobre cada ayllu, se percibe bajo la supervisión de los curacas y supone, en consecuencia, la estabilidad de la población tributaria. De ahí un notable proceso dialéctico: el tributo permite en cierta medida la circulación de los bienes a través del Imperio, pero al mismo tiempo refuerza la inmovilidad social. Por una parte, el sistema comunitario implica ya esta estabilidad; está basado en las relaciones de parentesco, en la redistribución de las tierras, y el miembro del ayllu ni siquiera imagina que puede romper los vínculos de reciprocidad, que definen para él la vida social. Por otra parte, la rotación de la mita, el trabajo colectivo sobre las tierras del Inca, situadas de un modo inmutable en el territorio, vincula a los tributarios al ayllu donde nacieron. En definitiva, el tributo tiene una doble función: vincula la comunidad a un conjunto más vasto, pero al mismo tiempo la aísla en su marco local y consolida sus estructuras tradicionales.

* * *

Sin embargo, subsiste un problema planteado por el grupo social de los *yanas*: ¿debemos considerarlos, con Cieza de León, como «servidores perpetuos»? [79]. Su condición parece hereditaria, mientras que la mita del miembro del ayllu es sólo temporal. Las tareas que cumplen son diversas. Sirven al Inca en sus palacios y sus templos. A veces se les confían cargos administrativos importantes. Son también los yanas quienes cultivan las tierras personales del Inca. Por último, juegan un papel económico importante en la economía del pastoreo; ciertamente, la mita de los miembros del ayllu asegura, entre otras cosas, la custodia de los rebaños del Es-

[77] Cf. S. F. Moore, *ob. cit.*, pág. 53.

[78] Recordemos que en cada provincia sus habitantes llevan obligatoriamente ropas de una forma o de un color peculiar (especialmente el peinado es característico), detalle que permite reconocer fácilmente a quienes se desplazan.

[79] Cieza de León, *ob. cit.*, pág. 69.

tado o del Sol, pero esta tarea está también a cargo de servidores especializados [80].

La institución de los yanas se encuentra repetida al nivel de los curacas. Al igual que el Inca, los curacas disponen de servidores perpetuos para los trabajos domésticos o para el cuidado de los rebaños. Martín Cari declara que la comunidad de Juli dio antaño a sus antepasados diez indios, cuya descendencia ha permanecido a su servicio, de suerte que en el momento de la encuesta poseía sesenta servidores, comprendidos mujeres y niños [81]. Los antepasados de Martín Cusi también habían recibido yanas de la comunidad de Acora, pero habían quedado sin descendencia [82]. Francisco Vilcacutipa, curaca de Ilave, tiene a su servicio quince indios uros, de los veinte que habían sido dados a su padre, y diez indios aymaras [83]. Los jefes de los otros pueblos, o sus antepasados, también habían recibido yanas, pero habían huido [84].

¿Cómo definir exactamente el estatuto de los yanas? Este problema cuestiona la naturaleza misma de la sociedad inca; ¿podemos decir que se trata de esclavos? [85]. En primer lugar, es necesaria una precisión cuantitativa; su número es muy limitado. De las informaciones de Garci Diez, podemos deducir que los yanas suministrados por las comunidades de Juli y de Acora a los dos curacas principales —Cari y Cusi— representan menos del 1 por 100 de su población [86]. Por otra parte, el carácter hereditario de su estatuto no se aplica de modo riguroso; entre los hijos del yana sólo uno sucede al padre en su condición, mientras que los otros se *reintegran, sin duda, a su comunidad de origen* [87]. Por lo demás, aunque alimentados y vestidos por su señor, disponen de ciertos bienes: casa, un pequeño terreno, quizá ganado [88]. Parece, pues, difícil asimilar el estatuto de los yanas al de esclavos.

Pero ¿cómo interpretar entonces la existencia de esta categoría social? El Imperio inca incluye también otros grupos especializados, desvinculados de su ayllu de origen; por ejemplo, las *aclla*, o *Vír-*

---

[80] J. V. Murra, «Rebaños y pastores en el Tahuantinsuyu», *Revista Peruana de Cultura*, julio, 1964, págs. 92-93.

[81] Garci Diez, *ob. cit.*, 9 v. y f. 58 r.

[82] *Ibid.*, *f.* 48v.

[83] *Ibid.*, f. 52 r., y 52 v.

[84] *Ibid.*, f. 46 r. y 59 v.

[85] Cf. C. Núñez Anavitarte, *Teorías del desarrollo incásico: interpretación esclavista patriarcal de su proceso histórico natural*, Cuzco, 1955.

[86] Cf. J. V. Murra, en Garci Diez, *ob. cit.*, pág. 439.

[87] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 52 v. y f. 53 r.

[88] *Ibid.*, f. 53 r.: «Cada uno de ellos tiene su casa de por sí aunque sirve a éste que declara y a los que sirven bien les da algunas ovejas.»

genes del Sol, consagradas a los cultos religiosos, pero que juegan un papel económico importante, al constituir los templos verdaderos talleres textiles; o también los *mitimaes*, familias a la vez campesinas y militares, fieles al Inca y transferidas a las regiones recientemente sometidas [89]. ¿Forman los yanas un grupo antiguo, análogo, por ejemplo, al de los artesanos, consistiendo su tributo particular en el servicio personal prestado al Inca o a los curacas? Como sugiere J. V. Murra, ¿se desarrolló este grupo en los últimos años del Imperio (representando el servicio de los yanas una mita particular, pero transformada y extendida por toda la vida y muchas generaciones)? Esta transformación de la mita podría provenir de los aspectos nuevos de la economía y, especialmente, del desarrollo de la ganadería [90]. En tal caso, la sociedad indígena se hallaba, antes de la Conquista española, en vías de profunda evolución, a pesar de sus factores de permanencia.

II. La organización socio-política

La ayuda mutua comunitaria y la centralización estatal se desarrollan en instituciones cuyo «modelo» teórico fue elaborado por los propios Incas. Este modelo teórico constituye una forma racional e ideal más que un exacto reflejo de la realidad; por ser más precisos, expresa la *representación* consciente que los Incas se hacían de su propia sociedad y que, a su vez, trataban de imponerle. Es, en suma, la ideología que justifica las concepciones de la reciprocidad y la redistribución. Analizaremos brevemente ese modelo, intentando reconocer la complejidad de los hechos sociales.

---

[89] Puede tratarse, simplemente, de «colonos» desligados del ayllu, pero que conservan vínculos con la comunidad para beneficiarse de la complementariedad vertical de los recursos económicos. Tal es el caso, por ejemplo, de los indios de Macha (al norte de Potosí), que viven en la puna pero poseen tierras en el valle, donde cultivan maíz, aji, etc. y continúan turnándose para la *mita* (Archivos Nacionales de Bolivia, Sucre, E C 1579, núm. 46: «Juicio entre los indios Macha y Alonso Díaz sobre las tierras de Casibamba»). Por el contrario, los indios «Ycallungas» de Sipe Sipe (en la región de Cochabamba) se vieron completamente desligados de su lugar de origen (Ica y Chincha, sobre la costa) y, en tiempos de Huayna Capac, desplazados a muchos cientos de kilómetros: «... las tierras de ycallunga... las an poseido sembrado e cultivado los yndios yungas plateros de sipe sipe porque este testigo oyo dezir que se las auia dado el ynga... que serbian al ynga mascara hijo de guaina capa... e que eran mitimaes de chincha...» (Archivos Nacionales de Bolivia, Sucre, E C 1584, núm. 72, f. 23 r.). En ciertos casos (¿acaso en el de los «Ycallungas»?) los mitimaes provienen de poblaciones recientemente vencidas o rebeldes; la deportación constituye entonces un castigo y una precaución política.

[90] Cf. J. V. Murra, *Rebaños y pastores*, pág. 93.

El modelo se ordena de acuerdo con tres principios numéricos: la dualidad (números 2 y 4), la tripartición y la división decimal. La combinación de estos tres principios dirige teóricamente la organización de la sociedad inca. Muy esquemáticamente, podemos decir que la dualidad y la tripartición ordenan sobre todo las estructuras de parentesco (reciprocidad), mientras que la división decimal ordena la «burocracia» inca (redistribución).

1. *Dualismo y cuatripartición*

Tahuantinsuyu, el Imperio de los cuatro cuadrantes: Chinchaysuyu, al oeste; Antisuyu, al norte; Collasuyu, al este, Cuntisuyu, al sur [91]. La distribución del espacio siguiendo los puntos cardinales orienta las grandes divisiones políticas. Las cuatro partes del Imperio, situadas alrededor del Cuzco, entran en una clasificación y se ordenan según una jerarquía; podemos decir, en resumen, que se oponen dos a dos dentro de un sistema definido por dos dicoto-

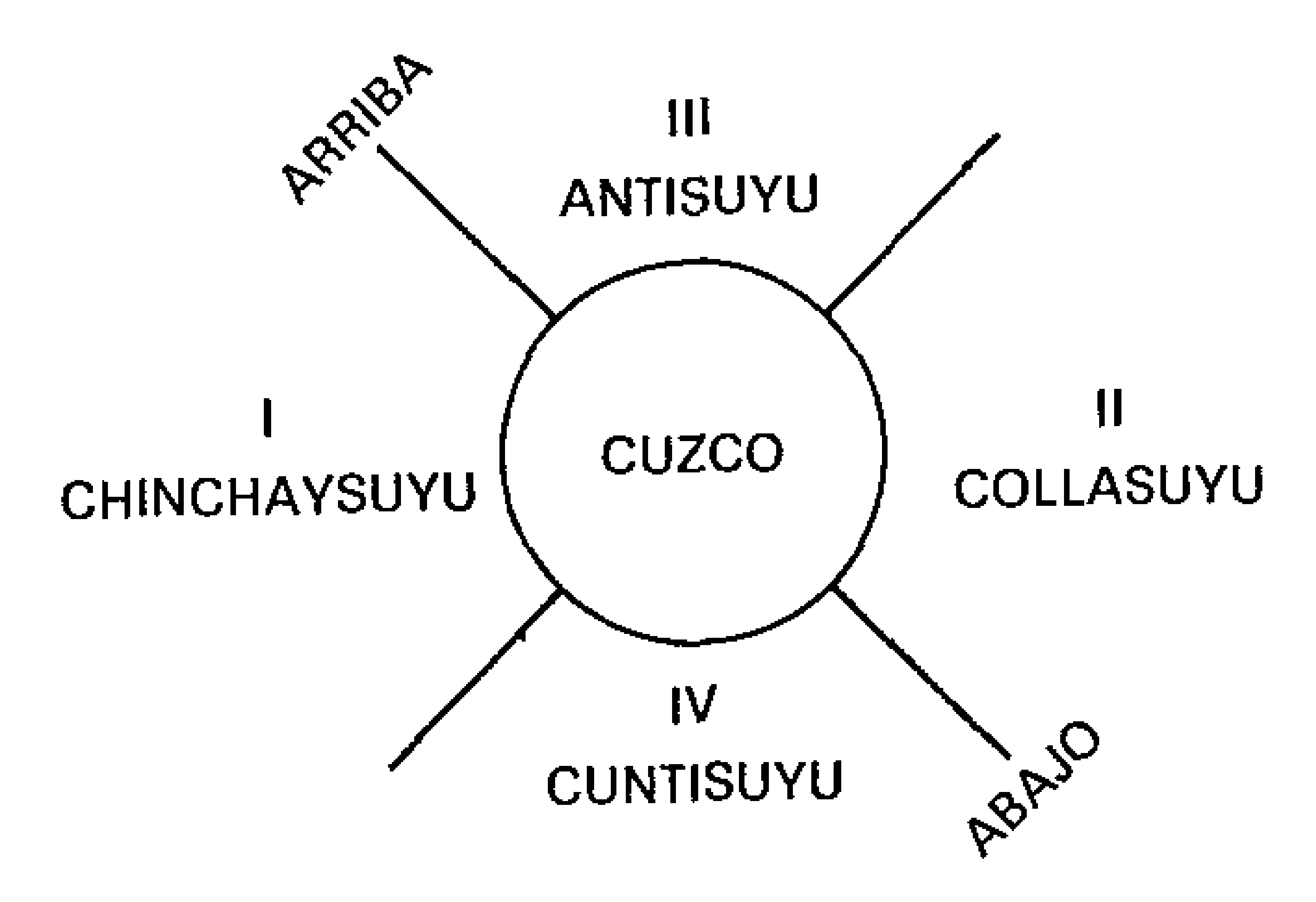


Fig. 1. *El sistema de los cuatro cuadrantes*

mías sucesivas. La primera da nacimiento a los dos conjuntos de Arriba y de Abajo, constituyendo Chinchaysuyu y Antisuyu la mitad superior, mientras Collasuyu y Cuntisuyu forman la mitad inferior. La segunda división coincide con la primera, escindiéndose a su vez cada mitad, de tal manera que Chinchaysuyu representa el cuadrante superior en relación con Antisuyu, y Collasuyu el

[91] Según Poma, *ob. cit.,* f. 982.

cuadrante superior en relación con Contisuyu. La superposición de ambas dicotomías define el centro del mundo, el Cuzco. De suerte que el dualismo y la cuatripartición, ordenados alrededor de un centro, desembocan en *un tipo particular de partición quíntuple* [92].

El Cuzco, residencia del Inca y centro del Imperio, se divide a su vez en cuatro barrios, que llevan el nombre de las cuatro grandes provincias, de acuerdo con las mismas orientaciones espaciales. Estas partes se agrupan de dos en dos para formar dos mitades opuestas: *Hanan Cuzco,* o Alto Cuzco, y *Hurin Cuzco,* o Bajo Cuzco. Un dibujo de Poma de Ayala representa el Gran Consejo del Inca, compuesto por los representantes de las cuatro provincias del Imperio y de las dos mitades del Cuzco. El cronista coloca al representante del Chinchaysuyu inmediatamente a la derecha del Inca, acompañado del consejero de Hanan Cuzco, y al del Antisuyu a la derecha igualmente, pero un poco detrás, mientras que el consejero del Collasuyu se sienta a la izquierda del Inca, acompañado del consejero de Hurin Cuzco, y el del Cuntisuyu, igualmente a la izquierda pero un poco detrás. El Inca se confunde así con el Cuzco para aparecer como pivote y centro de la organización espacial (fig. 2).

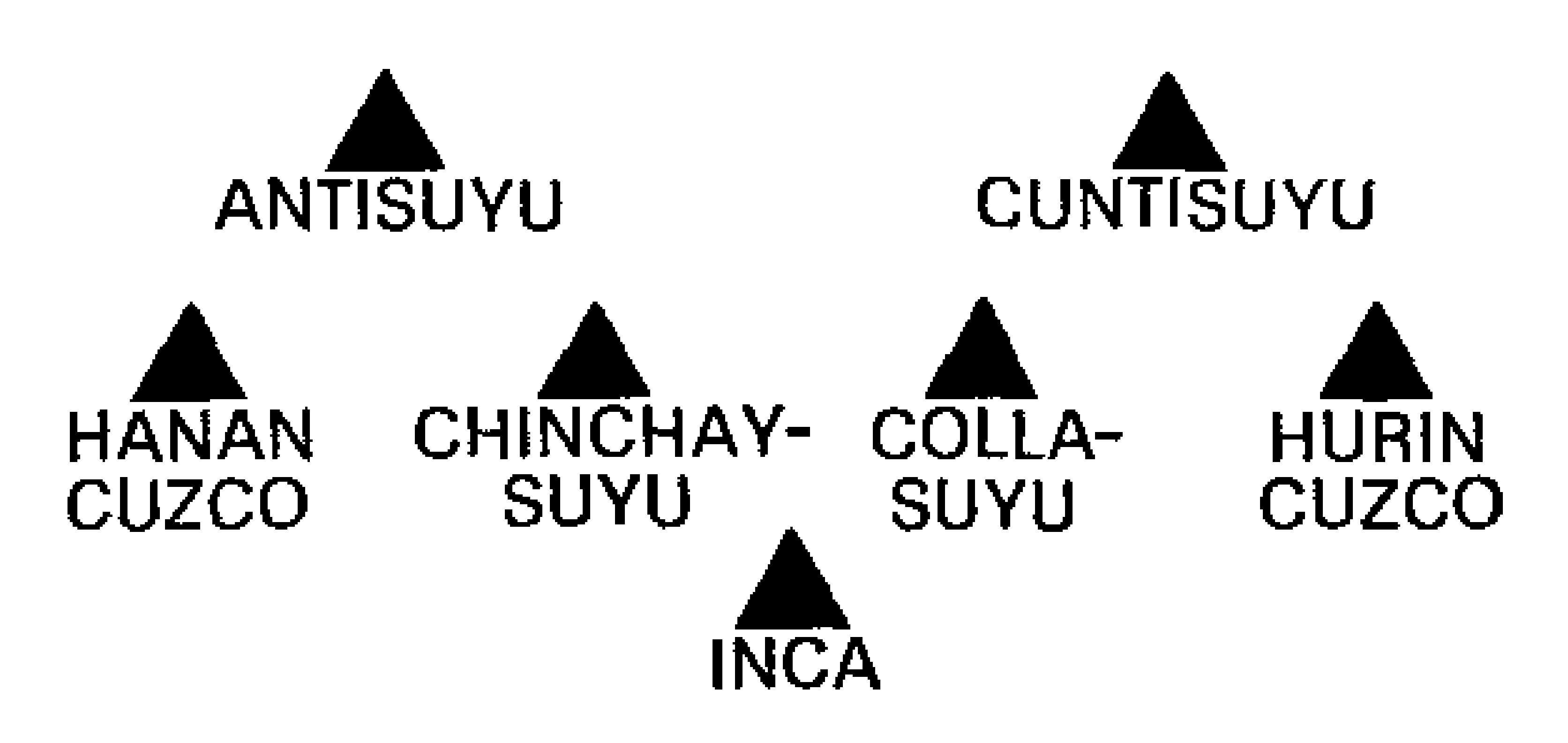


FIG. 2. *El Gran Consejo del Inca*

* * *

[92] En la figura (número 1) la disposición de los cuadrantes resulta calcada sobre la de Poma en su Mapamundi (*ob. cit.,* ff. 983-984). En cuanto a los números atribuidos a los cuadrantes (I, II, III y IV), están tomados de R. T. Zuidema, *The Ceque System of Cuzco. The social organization of the capital of the Incas,* Leiden, 1964, XVIII, pág. 265. Cf. igualmente nuestro artículo «Structuralisme et histoire: à propos de l'organization sociale du Cuzco», *Annales E. S. C.,* enero-febrero, 1966, pág. 71-94, donde hemos presentado un resumen de esta obra. Nos limitamos aquí a recordar los principios numéricos de organización, esbozando apenas las estructuras a las cuales da lugar su combinación.

La división dualista implica una significación religiosa [93] y, sobre todo, ordena los vínculos de parentesco. Según R. T. Zuidema, los barrios del Cuzco correspondían a clases matrimoniales y daban lugar a un sistema de intercambio generalizado [94]. Esta última hipótesis puede parecer frágil [95], pero es evidente que los vínculos de parentesco, sea cual fuere su modelo teórico, se desarrollan en el interior del sistema de los cuadrantes, reagrupados en mitades. Ahora bien, como hemos visto, los vínculos de parentesco fundamentan las relaciones de reciprocidad; dicho de otro modo, esas relaciones coexisten con la organización dualista. No es, pues, sorprendente que el dualismo y la cuatripartición se repitan en la mayoría de las comunidades y grupos étnicos que constituyen la base del Imperio. Los cronistas señalan frecuentemente que el Inca había generalizado esta forma de institución [96]. Citemos sólo dos ejemplos bien atestiguados por nuestras fuentes.

Las *Relaciones geográficas* describen la organización de la provincia llamada de los Collaguas, en el Perú meridional [97], que comprende dos poblaciones distintas: los Collaguas propiamente dichos y los Cauana. De acuerdo con sus propias tradiciones, ambos grupos provienen de una montaña (el Collaguata para los primeros y el Gualcagualca para los segundos) y vencieron a las poblaciones primitivas que les precedieron. Los Collaguas comprenden dos grupos; por una parte, los Yanqui Collaguas y, por otra, los Lare Collaguas. Cada grupo se divide, a su vez, en dos mitades, *Hanansaya* y *Hurinsaya,* y cada mitad tiene, por su parte, dos curacas. Es decir, que cada uno de estos grupos posee una organización en cuatro cuadrantes reagrupados en dos mitades. Lo mismo sucede con la población cauana, igualmente dividida en *Hanansaya* y *Hurinsaya,* con dos curacas para cada mitad.

El ejemplo de la provincia de Chucuito, donde es menos rigurosa la simetría, aclara notablemente el funcionamiento del sistema dualista [98]. La región incluye siete pueblos, de los cuales Chucuito es políticamente el principal. Martín Cari, curaca de la mitad Hanan

---

[93] Cf. R. T. Zuidema, *ob. cit.,* págs. 166-170.

[94] R. T. Zuidema no emplea la terminología de Cl. Lévi-Strauss, pero describe un sistema semejante, especialmente en el capítulo V, pág. 114-170.

[95] Es probable que un sistema de intercambio limitado sea más conforme con los hechos, tanto más cuanto que el ayllu constituye un grupo de parentesco endógamo.

[96] Cf. por ejemplo J. de Matienzo, *Gobierno del Perú* (1567), París, 1967, página 20. Por lo demás, el dualismo se encuentra también en numerosas sociedades de la América tropical (por ejemplo, entre los bororo).

[97] *R. G. I.,* tomo I, pág. 330 (edición 1965).

[98] Cf. J. V. Murra, en Garcí Díez, *ob. cit.,* pág. 426.

de Chucuito, es reconocido al mismo tiempo como curaca principal de toda la provincia; Martín Cusi, curaca de la mitad Hurin de Chucuito, es el curaca segundo de la provincia. Otros cinco pueblos (Acora, Ilave, Pomata, Yunguyo, Zepita) se dividen igualmente en mitades Hanan y Hurin, y cada una de estas mitades obedece a un curaca. La organización de Juli es particular; la parte Hurin está aquí escindida en dos, de manera que el conjunto del pueblo incluye tres grupos, cada uno de ellos sometido a dos curacas. Martín Cari recauda el tributo de la mitad Hanan de Chucuito (que cuenta con 17 ayllus: 10 de población aymara, 5 de uros[99] y dos artesanos); pero también exige tributo a las mitades Hanan de cada uno de los otros seis pueblos. Simétricamente, Martín Cusi exige tributo a la mitad Hurin de Chucuito (que cuenta igualmente con 17 ayllus) y a las mitades Hurin de los otros pueblos de la provincia. Por último, los curacas de rango inferior recaudan también tributo en el territorio que dirigen. Queda un problema: ¿divide también la organización dualista a los ayllus? La encuesta de Garci Diez nos dice que los ayllus de uros y los ayllus de artesanos comprenden mitades, pero nada establece acerca de los ayllus aymaras[100].

2. *La tripartición*

En su proceso de desdoblamiento, la organización dualista resulta recortada por una división tripartita. En Cuzco y en el resto del Imperio, las categorías *Collana, Payan* y *Cayao* designan tres grupos situados en un orden jerárquico. Estas categorías entran en la organización del sistema de parentesco (según la teoría de R. T. Zuidema, las relaciones matrimoniales se orientarían en el sentido Collana → Payan → Cayao, sobre el modelo del matrimonio asimémétrico con la prima cruzada matrilateral[101]). Pero estas categorías implican también una definición social: Collana designa al grupo de los jefes, es decir, de los conquistadores incas; Cayao unifica a la población vencida, no inca; por último, Payan representa un grupo mixto, constituido por los ayudantes o servidores de los jefes, a la vez *inca* y *no inca*[102].

En Cuzco se combinan el dualismo y la tripartición; cada barrio se divide en tres grupos, llamados Collana, Payan y Cayao, y cada uno de estos grupos se subdivide en tres *ceques*[103], con

---

[99] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 6 r.
[100] J. V. Murra, en Garci Diez, *ob. cit.*, pág. 427.
[101] R. T. Zuidema, *ob. cit.*, pág. 64.
[102] *Ibid.*, págs. 40-42.
[103] *Ibid.*, pág. 1-2.

arreglo a las mismas categorías. Los ceques se definen a la vez social y espacialmente. Se trata de líneas imaginarias que divergen del centro de Cuzco y sobre las cuales se disponen un cierto número de lugares sagrados o huacas (montañas, fuentes, grutas, ídolos, etc.), cuyo culto se asigna a ciertos grupos sociales [104]. En total, Cuzco comprende dos mitades (Hanan Cuzco y Hurin Cuzco), cuatro cuadrantes o barrios (Chinchaysuyu, Collasuyu, Antisuyu, Cuntisuyu) y doce grupos de tres ceques (cuatro grupos Collana, cuatro grupos Payan y cuatro grupos Cayao [105].

Es más, de acuerdo con el carácter fundamental del pensamiento inca, se verifican transferencias desde una forma de organización a otra, y las categorías Collana, Payan y Cayao se aplican a las cuatro partes de Cuzco; el orden jerárquico de la tripartición se proyecta sobre la organización dualista y cuatripartita (que comprende ya una jerarquía con una mitad superior y otra mitad inferior). Así es como Chinchaysuyu se asimila a Collana, Antisuyu a Payan y Collansuyu a Cayao, mientras que Cuntisuyu corresponde a la vez a Payan y Cayao [106]. La organización de Cuzco es, entonces, la indicada en el esquema de la página siguiente.

En la provincia de los collaguas las *Relaciones geográficas* señalan una repartición análoga:

> Se gobiernan conforme a las instituciones establecidas por el Inca, es decir, mediante *ayllus* y mitades; nombraba un cacique en cada *ayllu* y había tres *ayllus,* llamadas Collona, Pasana y Cayao: cada uno de estos *ayllus* tenía 300 indios y un principal a quien obedecían; y estos tres principales obedecían al cacique principal, que mandaba a todos [107].

Puesto que cada ayllu debía contar con 300 indios, es probable que se repitiese en su interior la tripartición. Ahora bien, sabemos que los collaguas, como el Cuzco, conocen una organización dualista rigurosa; reencontramos, por tanto, el mismo tipo de combinación. Por otra parte, los números 100 y 300 nos dan una indicación suplementaria y señalan un vínculo con la organización decimal.

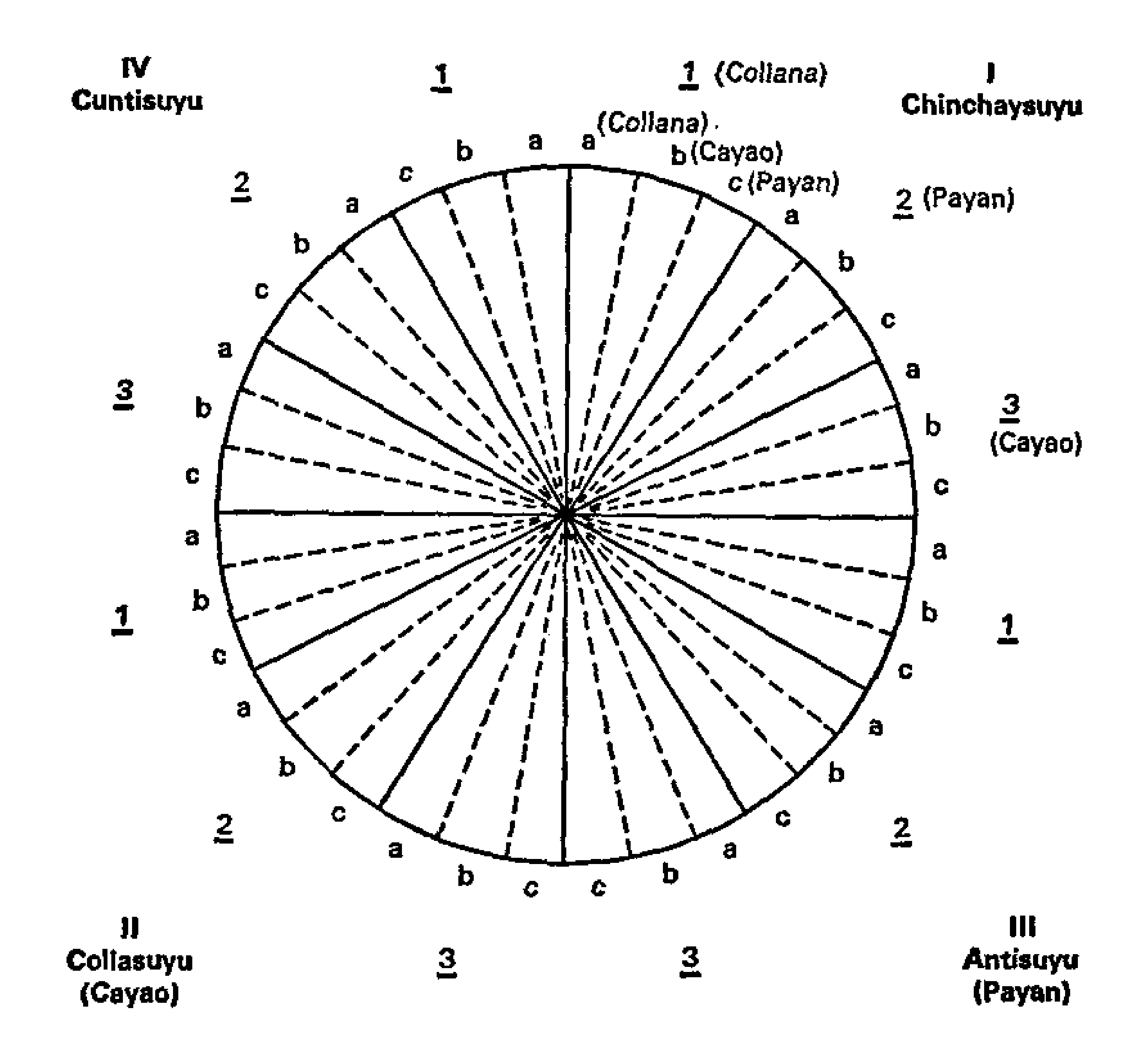
---

[104] *Ibid.,* pág. 1. Cf. Polo de Ondegardo, *Relación de los adoratorios de los Indios de los quatro caminos (ceques) que salían del Cuzco* (compilado por B. Cobo, en *Historia del Nuevo Mundo* (1653), edición 1956, tomo II, libro XIII, capítulo V, pág. 58; capítulos XIII-XVI, págs. 169-186.

[105] El grupo IV es, sin embargo, más complejo porque interviene la organización decimal. Cf. R. T. Zuidema, pág. 3.

[106] R. T. Zuidema, *ob. cit.,* pág. 43-44.

[107] *R. G. I.,* tomo I, pág. 330 (edición 1965).



3. *La organización decimal*

La «burocracia» inca, el censo de la población gracias a los *quipos* [108] y la organización política sobre una base decimal son instituciones que han sorprendido a los cronistas. Y aunque nos hallamos en presencia de instituciones bien conocidas, su interpretación sigue siendo difícil [109].

Toda la población del Imperio se reparte en grupos de 10, 50, 100, 500, 1.000, 10.000 y 40.000 tributarios. Cada una de estas

[108] Quipo: cuerdecitas con nudos que sirven para la numeración.

[109] Según Ake Wedin (*El sistema decimal en el imperio incaico,* Madrid, 1965, la organización decimal sólo se aplicaría al dominio militar. Sin embargo, hay fuentes seguras (como la Visita de Huánuco) que indican una aplicación administrativa. Aunque el sur del Imperio parece escapar a este tipo de organización.

unidades está bajo la autoridad de un curaca. Sabemos que el Inca se encuentra en la cumbre de la jerarquía, asistido por los cuatro *apos,* jefes de las cuatro grandes divisiones del Imperio. En el interior de esas cuatro divisiones, un grupo de 40.000 tributarios constituye teóricamente una «provincia», dirigida por un gobernador, el *tukrikuk,* designado por el emperador y miembro también de la casta de los Incas. Los demás curacas, bajo sus órdenes, provienen de los linajes locales. El ayllu coincide teóricamente con un grupo de 100 tributarios. Recordemos que los «nobles» de la jerarquía decimal, desde los jefes de 40.000 a los jefes de 100, se encuentran exentos del trabajo manual y del tributo. Más exactamente, su tarea consiste en administrar, y deben hacer al Inca dones anuales de objetos preciosos. Pero en los últimos grados, los jefes de 50 y de 10 están obligados al trabajo y al tributo; son una especie de capataces, miembros de las comunidades. ¿Coincide, efectivamente, este cuadro decimal con las unidades reales (ayllus, provincias, etc.)? Los cronistas indican que la administración inca intentaba mantener una concordancia aproximativa por medio de transferencias y nuevos repartos; con todo, es probable que la realidad fuese más móvil que el modelo teórico.

Este cuadro esquemático plantea un problema decisivo: ¿en qué medida predomina la centralización estatal o el peso de los poderes locales?

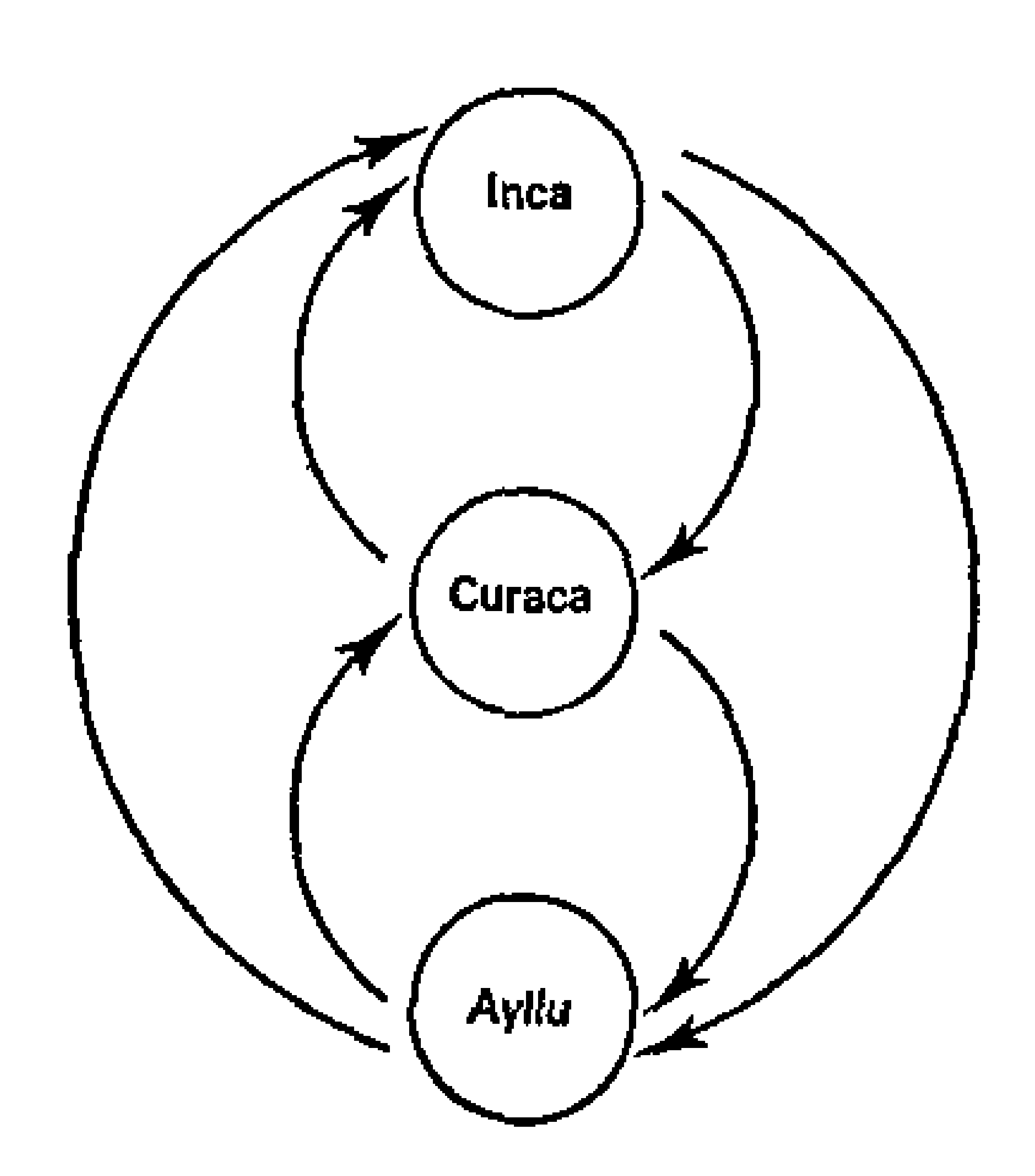
Jefes de guerra, cobradores de tributo, administradores, jueces y constructores; las atribuciones de los curacas parecen múltiples. De hecho, la importancia de sus funciones es proporcional al número de tributarios que administran: un gobernador de provincia manda sobre ejércitos, palacios y vastos dominios; un jefe de ayllu se limita a la función de simple juez de paz. Consideremos el derecho de condenar a muerte; sólo lo tiene el gobernador de provincia; los otros curacas únicamente pueden sentenciar a este pena con su asentimiento [110]. Además, los poderes de los jefes locales se recortan unos a otros: un curaca de rango superior controla la administración de un curaca de rango inferior.

Esa constante supervisión de los miembros de la jerarquía, así como el predominio del gobernador provincial nombrado por el Inca, son datos que abogan en favor de la tesis de una extrema centralización. Añadamos que la organización decimal viene servida por funcionarios emanados directamente del Inca; éste envía *tokoyrikok,* inspectores «que ven todo», para supervisar a los curacas, verificar las cuentas e informarse de los delitos. Y es probable que

[110] Cf. Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.,* f. 15 v.

los gobernadores dispongan de un personal análogo para controlar a los jefes de rango inferior. Desde esta perspectiva puede interpretarse la institución de los mitimaes: en las regiones a las que son transferidos, dependen directamente del gobernador y siguen siendo distintos por su lengua, sus ropas y sus costumbres; su función consiste en supervisar las poblaciones conquistadas y evitar toda rebelión.

Pero, a la inversa, ¿por qué ese control permanente, ese temor a rebeliones, si no es a causa del mantenimiento de las disparidades dentro del Imperio y como reflejo de la importancia de los curacas en la esfera local? Ciertamente, el poder de éstos se redujo. Pero es preciso no olvidar un elemento esencial de su fuerza: el carácter hereditario del cargo. La sucesión adopta formas variables según los lugares: o bien el curaca elige como sucesor a aquél de sus hijos que le encuentra más apto para desempeñar tal cargo, o bien la sucesión recae en un hermano del curaca y luego, de nuevo, como



en el caso precedente, en un hijo de éste. Pero el poder local se perpetúa, siempre, dentro de sólidos linajes.

Por otra parte, la naturaleza misma del tributo restringe la fuerza teóricamente ilimitada del Inca. En efecto, las tierras estatales poseen límites determinados, y si bien el emperador recibe el producto de su cosecha, no está en su poder aumentarla; sólo puede decidir las modalidades de su consumo. El sistema de la mita parece más elástico, y el Inca decide con mayor facilidad el número de hombres que le servirán directamente cada año; pero es preciso

proveer de alimentos y útiles de trabajo a los trabajadores, y las posibilidades dependen de las reservas acumuladas en los graneros del Estado. Ahora bien, el tributo se recauda siempre por mediación del curaca. Por tanto, aunque la centralización inca parezca incontestable como modelo o proyecto, su alcance real resulta más limitado [111].

En definitiva, hay una especie de equilibrio entre poderes locales y centralización estatal. No conviene tampoco interpretar sistemáticamente las relaciones del Inca con los curacas en términos de conflicto; aquí juegan también los principios de reciprocidad y redistribución. Cada año, durante la fiesta del *Raymi,* los gobernadores de provincias y los curacas más importantes van a visitar al Inca en el Cuzco. Entregan el tributo, rinden cuentas de su administración y hacen dones al emperador: oro, plata y piezas de orfebrería. A cambio, el Inca les ofrece mujeres, yanas y vestidos de cumbi [112]. El emperador ponía especial cuidado en que «los que venían del Collao recibieran cosas traídas de los Andes, y a los de Cuntisuyu les daba artículos que provenían de otras regiones, cosas que faltaban en sus tierras. Lo que unos le habían dado, lo entregaba a los otros, de modo que la mayor parte de lo que había sido traído se consumía entre ellos, y con esos productos les hacía una fiesta y se regocijaba con ellos» [113]. De este modo, la circulación de bienes verificada a través del Inca asegura una comunidad de intereses entre éste y los curacas. Un tercer sistema de dones y contradones completa el esquema precedentemente esbozado, y el conjunto forma una estructura perfectamente equilibrada.

III. La visión del mundo

La vida económica y la organización política del Estado inca adquieren sentido dentro de una visión coherente del mundo ordenada a través de un número limitado de categorías (de las cuales hemos analizado ya las más importantes: reciprocidad y redistribución, principios numéricos, arriba y abajo, etc.); esas categorías se aplican, de acuerdo con modalidades variables, a los diversos niveles de la sociedad (parentesco, religión, trabajo, distribución del poder y las riquezas, orden espacial, etc.). La multiplicidad de creen-

---

111 Véase el análisis de S. F. Moore, *ob. cit.*, págs. 66-72.

112 Los curacas no tenían derecho a llevar estas ropas de *cumbi* de no haberles sido ofrecidas por el Inca.

113 *Discurso de la sucesión y gobierno de los Incas,* citado por A. Métraux,

cias, costumbres y prácticas en el conjunto del Imperio no se reduce, desde luego, a una fórmula única, pero existe como instrumental mental una incontestable homogeneidad del área andina, base ésta sobre la que pudieron fundar los Incas la ideología justificadora de su Estado.

1. *Dioses, categorías, sociedad*

La fiesta del *Capac Inti Raymi* es también una fiesta religiosa, la del Sol, dios del Imperio. La organización de la sociedad repite la organización del universo: al Inca, señor de los hombres, centro del Tahuantinsuyu y personaje sagrado, corresponde el culto de *Inti,* Sol protector, fuente de vida y dios principal del panteón indígena. Se entiende que, conforme avanzaban sus conquistas, por razones políticas —pero también teológicas—, los emperadores difundiesen el culto solar, superponiéndolo al de las huacas locales.

Es verdad que Pachacuti favoreció el culto de Viracocha; es el dios creador que, una vez terminada su obra y llegado al oeste, al borde del mar, desapareció anunciando su retorno. Es posible que también aquí haya intervenido una analogía entre el Inca legislador y el dios civilizador. Pero recordemos que el Sol y Viracocha son dioses complementarios, que traducen las categorías del pensamiento inca y entran en un sistema de correlaciones y oposiciones; al Sol se vinculan lo de Arriba, el cielo, el fuego, la sierra; a Viracocha, lo de Abajo, la tierra, el agua, la costa [114]. Más generalmente, la mitología, la cosmogonía y las dimensiones del espacio y del tiempo contribuyen a formar una visión global del mundo, dentro de la cual se sitúan los individuos, los lugares y los acontecimientos.

Hemos visto que la organización de la sociedad se basa en la distribución del espacio; pero la tripartición, la cuatripartición y la división decimal encuentran, por su parte, su justificación en la historia mítica. En efecto, los Incas surgieron de tres cavernas, situadas en Paccaritambo, al sudoeste del Cuzco. De la caverna central salieron cuatro hermanos, Ayar Manco, Ayar Cachi, Ayar Uchu y Ayar Auca, acompañados de sus hermanas-esposas. Diez linajes surgieron de las cavernas laterales [115]. Ahora bien, diez Incas de entre los trece de la historia tradicional fundaron *panacas;* marcan así con su signo las cuatro partes del Cuzco [116], las clases de edad, etc. Así, el espacio, la sociedad y la historia mítica se encadenan en un conjunto de estructuras articuladas unas con otras.

---

[114] Cf. R. T. Zuidema, *ob. cit.*, págs. 165-170.
[115] Cf. A. Métraux, *ob. cit.*, pág. 39.
[116] R. T. Zuidema, *ob. cit.*, págs. 51, 129-154, 215-218.

2. *La representación del tiempo*

Tomemos el ejemplo de las categorías temporales. Y, en primer término, la medida del tiempo, esto es, el calendario. Según Poma de Ayala, los incas creían que el sol se desplaza a lo largo del año entre dos polos, o, más exactamente, que dispone de dos «sedes»: una principal, al norte, y otra secundaria, al sur. El año comienza cuando el sol se instala en su sede meridional, durante el solsticio de verano, en diciembre; reposa allí tres días y luego emprende su camino por la izquierda, es decir, por el oeste. Llega a su sede septentrional durante el solsticio de invierno, en junio; allí reposa tres días igualmente, y luego reemprende su camino hacia el sur por la derecha, es decir, por el este, hasta llegar a su sede meridional. Inmediatamente recomienza el ciclo[117]. El sol describe un círculo a lo largo del año en el sentido de las agujas de un reloj. R. T. Zuidema, analizando las relaciones entre el calendario indígena y la distribución del espacio, aventura la hipótesis de una correspondencia directa entre el sistema de los ceques y las divisiones del tiempo[118]; pero al precio de demostraciones poco se-

---

[117] Poma, *ob. cit.*, f. 260: «... y miraua al salir y apuntar del rrayo del sol de la mañana como viene por su rroedo bolteando como rreloxo entienden de ello y no le engaña un punto el rreloxo de ellos que seys meses boltea a lo derecho y otros seys a lo isquierdo buelbe y aci comiença...»; f. 884: «... y anci al andar del rruedo del sol de uerano enbierno desde el mes que comiensa de enero dize el filosofo que un dia se acienta en su cilla y senoria el sol en aquel grado prencipal y rreyna y apodera dalli y aci mismo el mes de agosto el dia de san juan bauptista se asienta en otra cilla en la primera cilla de la llegada en la segunda cilla no se menea daquella cilla en este su dia prencipal descanza y senoria y rreyna de alli ese grado el tersero dia se menea y se aparexa todo su biaxe un minuto muy poco por eso se dice que se aparexa su biaje y de ese grado ua caminando cada el dia sin descansar como media hora hacia la mano esquierda mirando a la mar e norte de la montaña los seys meses desde el mes primero de enero capazraym: camayquilla febrero paucaruaray hatum pocoyquilla marzo pacha pocoyquilla abril incaraymi: camayquilla mayo atun cusqui aymoray quilla junio haucaycusqui quilla julio chacra conacuy quilla = de este mes de agosto comienza otra vez desde la silla principal de la silla segunda principal que estas dos cillas y casas tiene muy apoderado que cada mes tiene cada su cilla en cada grado del cielo el sol y la luna ua ciquiendo como muger y rreyna de las estrellas cigue al hombre que ua apuntando y rreloxo de los meses del año agosto chacra yapuy quilla setienbre coya raymi quilla utubre uma raymi: quilla nouiembre aya marcay quilla deziembre capac ynti raymi: quilla = se acaua todo el mes al rruedo del andar del sol comensando otra ues de enero en este dicho mes se cienta en su cilla como dicho es y aci va cada año...»

[118] Cf. R. T. Zuidema, «El calendario inca», *Actas y memorias, XXXVI Congreso Internacional de Americanistas,* Sevilla, 1966, págs. 25-30. La figura (3) está inspirada en el cuadro presentado por R. T. Zuidema en la pág. 28 de su artículo.

guras [119]. De hecho, las correspondencias aparecen al nivel de los principios que dominan la disposición de los meses del año. En efecto, los nombres indicados por Poma permiten reagrupar los meses en cuatro grupo de tres, esto es, en cuatro estaciones. Dentro de estas últimas, los meses se ordenan con arreglo a una jerarquía, definiéndose cada uno de acuerdo con los tres conceptos (Collana, Payan, Cayao) que rigen el sistema de los ceques [120]. La jerarquía se lee en el sentido de las agujas de un reloj para la primera mitad del año y en sentido inverso para la segunda mitad, de tal manera que las dos últimas estaciones reflejan las dos primeras como en un espejo (fig. 3).

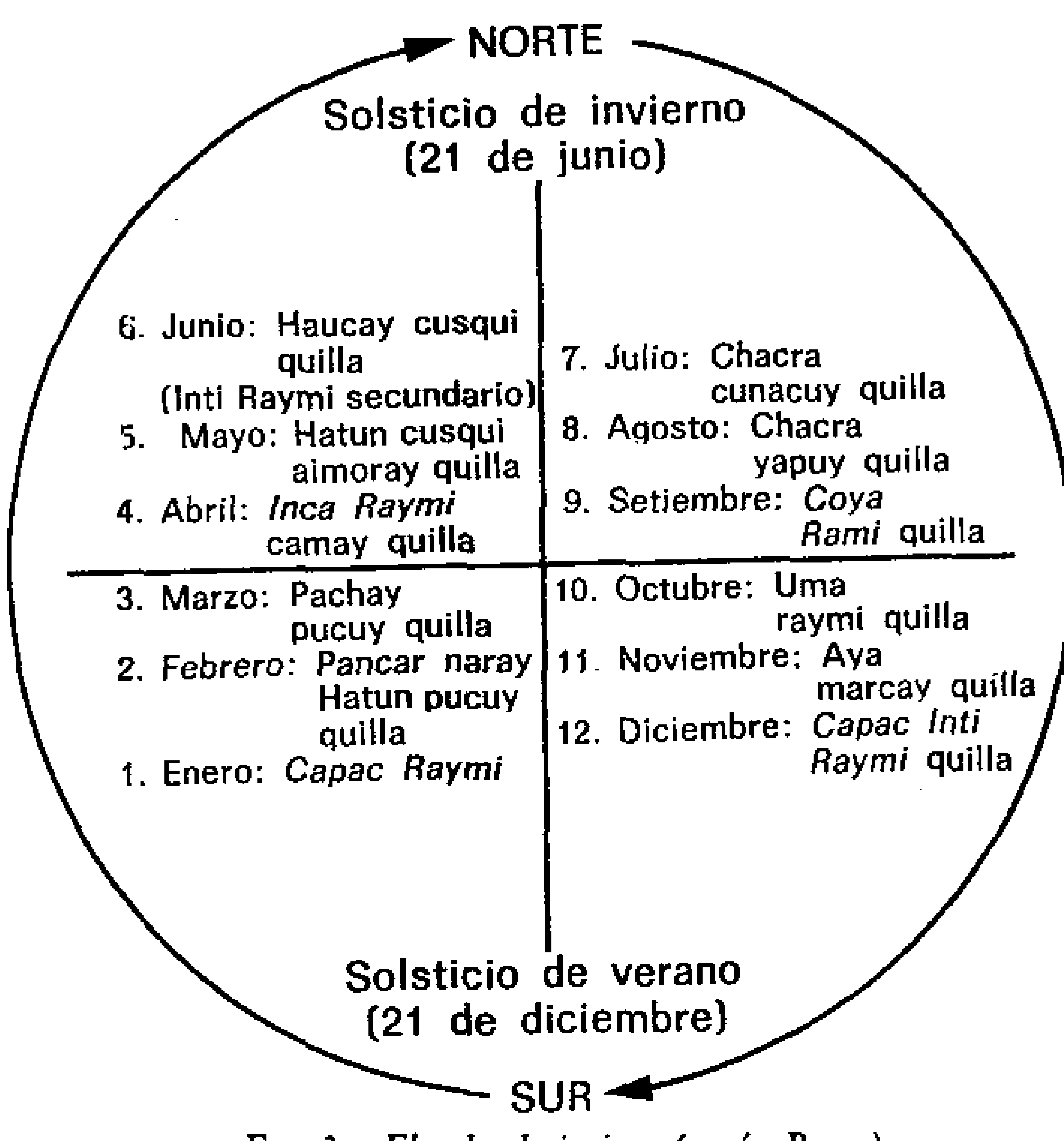


FIG. 3. *El calendario inca (según Poma)*

[119] *Ibid.*, pág. 27: «En conclusión, podemos decir que no hay prueba segura que las huacas indican los días del año»; pág. 30: «En lo dicho anteriormente ya no he podido explicar el sistema de los ceques como ordenaciones religiosa y social.»

[120] Cf. R. Zuidema, *The Ceque System of Cuzco*, y N. Wachtel, art. cit.

Reencontramos así, en la estructura del calendario indígena, los principios que ordenan la distribución del espacio: un dualismo fundamental (las dos mitades del año), una división perpendicular superpuesta que determina la cuatripartición (las cuatro estaciones) [121]. La primera mitad del año, el verano, que comienza en la sede principal del sol, ocupa una posición superior (en abril se celebra la fiesta del Inca), mientras la segunda mitad, el invierno, que comienza en la sede secundaria del sol, ocupa una posición inferior (en septiembre se celebra la fiesta de la Coya, esposa del Inca) [122]. Las dos mitades del año se articulan en los dos solsticios, celebrados por dos fiestas del sol: el *Capac Inti Raymi,* o fiesta principal, durante el solsticio de verano, y la *Inti Raymi,* o fiesta secundaria, durante el solsticio de invierno. Dicho de otro modo, las dos sedes del sol, polos y pivotes, alrededor de los cuales se ordena el calendario, corresponden a un centro desdoblado, que en cierto modo se proyecta a la periferia; desdoblamiento lógico, ya que existen, efectivamente, dos solsticios.

* * *

La representación del tiempo histórico conoce, como el espacio, las divisiones cuatripartitas y decimales. Nuestro tiempo se ha visto precedido por cuatro edades. La primera edad, correspondiente a los hombres de Viracocha, se terminó con guerras, pestes y con la rebelión de los objetos contra sus señores. La segunda edad, correspondiente a los hombres sagrados, ardió con la detención del Sol. La tercera edad, de los hombres salvajes, fue ahogada en el diluvio. La cuarta edad, de los guerreros, se hundió en la decadencia [123]. Vivimos en la quinta edad, que coincide con la era de los Incas, venidos para regenerar a los hombres; en el interior de un tiempo cíclico, el Imperio constituye una especie de cumplimiento y coronación después de cuatro humanidades acabadas. Ahora bien, cada una de las edades precedentes ha durado mil años, y el reino de cada uno de los diez emperadores legendarios representa teóricamente un período de cien años. De ahí la cuestión

---

121 El principio tripartito que interviene en el interior de cada estación, no aparece claramente incluido (al menos en Poma) dentro de la organización del espacio.

122 La fiesta de la Coya es también fiesta de la Luna, aunque podemos añadir, para las dos mitades del año, otras parejas de oposiciones: sol/luna y masculino/femenino (f. 884. «... y la luna ua ciguiendo como muger y rreyna de las estrellas cigue al hombre...»).

123 Cf. A. Métraux, *ob. cit.,* págs. 37-38.

que ya antes encontrábamos: ¿llega a su término el Imperio inca en el siglo XVI? ¿Hay que encontrar en esa coincidencia la explicación de las profecías que anuncian la llegada de los hombres blancos y barbudos?

Poma de Ayala transmite una tradición diferente: las cinco edades se suceden con arreglo a un tiempo aparentemente lineal y no cíclico; por otra parte, en esa versión interfiere la ideología de un representante de la nobleza no inca; estas particularidades justifican (a pesar de la fecha relativamente tardía de su crónica) un análisis más detallado de tal interpretación.

En el curso de la primera edad (que duró ochocientos años) los *Huari Viracocha runa*[124] poblaron las Indias y exterminaron los animales salvajes que por entonces invadían la tierra; llevaban una vida nómada, vestidos con prendas de hojas, y se cobijaban en grutas. Pero ya conocían la *taclla,* el palo plantador andino, y practicaban una agricultura rudimentaria. Durante la segunda edad, correspondiente a los *Huari runa* (que duró mil trescientos años), los indios perfeccionaron la agricultura, roturaron el suelo y comenzaron a construir terrazas y canales de irrigación. Llevaban ropas hechas con pieles y edificaban cabañas o pequeñas casas de piedra llamadas *pucullos.* La tercera edad fue la de los *Purun runa*[125] (que duró mil cien años). Los indios se multiplicaron como «la arena del mar» y comenzaron a poblar las tierras bajas, de clima árido. Aprendieron a edificar verdaderas casas de piedra, cubiertas de paja, trazaron caminos, extendieron los canales de irrigación, desarrollaron la crianza de la llama y de la alpaca. Fue también en esta época cuando inventaron el hilado, el tejido y el tinte de la lana, y descubrieron también el trabajo de los metales. Al mismo tiempo aparecieron las primeras instituciones políticas, y se multiplicaron las pequeñas naciones que creaban costumbres particulares; en esta época nace la diversidad de las lenguas y de las vestimentas. Fue también entonces cuando los hombres se pusieron a delimitar sus campos, naciendo los primeros conflictos por causa de la apropiación de la tierra. La cuarta edad, de los *Auca pacha runa*[126], fue la edad de la guerra (que duró dos mil cien años). Se agravaron los conflictos originados en la edad precedente, se despoblaron las regiones hasta entonces habitadas y los hombres se refugiaron en las altas tierras,

---

[124] *Huari* significa autóctono, antiguo; *Viracocha* designa al dios creador y civilizador, cuyo nombre fue dado después a los españoles; *runa* designa los hombres.

[125] Hombres del desierto, o del desorden, de la confusión.

[126] *Auca* designa la guerra, y *pacha* la época, de donde: «hombres de la edad de la guerra».

donde construían fortalezas (los *pucaras*). Paradójicamente, la cuarta edad aparece al mismo tiempo como una verdadera edad de oro; si bien es cierto que se constituyen entonces los cuatro grandes reinos y que los reyes Yarovillca de Chinchaysuyu (de los cuales pretende descender Poma de Ayala) logran imponer su dominio sobre todos los otros reyes de Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu. La quinta edad corresponde al tiempo de los incas *(Inca Pacha runa)*, cuyo Imperio duró mil quinientos años; aunque Poma de Ayala (no inca) dé libre curso a su resentimiento, acaba reconociendo la legitimidad de los incas y admirando su fuerza.

A diferencia de la tradición cíclica, Poma asigna a cada una de las edades una duración desigual, incompatible con la sucesión periódica de fines y renacimientos del mundo. De hecho, no menciona ninguna catástrofe entre las edades, que se suceden con arreglo a un tiempo aparentemente continuo y narran una historia. No obstante, si examinamos en detalle la narración, aparecen ciertas correlaciones y oposiciones, en especial entre las cuatro primeras edades. En efecto, el progreso de las artes y las técnicas no sigue una curva siempre regular; se acelera en la tercera edad, notable por la multiplicación de los grandes inventos: ganadería, hilado y tejido, metalurgia, organización política; también en la tercera edad los primeros conflictos entre los hombres. Parece, así, que el punto de inflexión (o de ruptura) se sitúa entre la segunda y tercera edad. Por ejemplo, los indios de las dos primeras edades llevaban prendas hechas de hojas o de pieles (es decir, todavía próximas a la naturaleza, vegetal o animal), mientras que los indios de las edades siguientes llevan prendas tejidas (producto de la cultura). Hemos visto el prestigio del tejido en las civilizaciones andinas; no es, sin duda, casual que Poma destaque entre todas las invenciones de la tercera edad el descubrimiento del hilado [127]. Otros aspectos confirman, asimismo, la heterogeneidad de las diferentes épocas; el cronista indica que los indios de la primera edad fueron después considerados como dioses, y reagrupa en otra parte las dos primeras épocas refiriendo las creencias y tradiciones según las cuales los indios eran por entonces gigantes. El conjunto de estos datos permite pensar en una división que opone las cuatro primeras edades en grupos de dos; por una parte, las dos primeras, situadas bajo el signo de un ser sobrehumano (dios o gigante), «primitivo» (ambas épocas llevan el calificativo de *huari*) y virtuoso; por otra parte, las dos edades siguientes, situadas bajo el signo de la norma hu-

[127] Cf. Poma, *ob. cit.*, f. 57.

mana, de la cultura (concebida en primer lugar como técnica) y del desorden o de la guerra (épocas llamadas *purun* y *auca*).

Por consiguiente, las edades de Poma parecen ordenadas por otros principios además de la simple sucesión diacrónica. En esta perspectiva, ciertas observaciones del cronista, que por sí solas podrían parecer gratuitas, cobran sentido cuando las integramos dentro de un sistema. Los indios de la primera época buscaban refugio en las grutas; por el contrario, los de la segunda edad aprendieron a construir pequeñas casas, los *pucullos*. El primer abrigo presenta un aspecto subterráneo, mientras el segundo se sitúa al nivel del suelo: este escalonamiento sugiere que las categorías de lo de Arriba y de lo de Abajo rigen también el esquema temporal. La geografía de las edades siguientes confirma esta hipótesis; en efecto, Poma indica que los indios de la tercera edad poblaron las tierras bajas (y construyeron casas de piedras), mientras que los de la cuarta edad se refugiaron en las tierras altas (donde edificaron fortalezas, los *pucaras*). Los dos extremos temporales, la primera edad y la cuarta, corresponden así a los dos extremos geográficos. Dicho de otro modo, todo sucede como si la evolución del pasado hacia el presente significase al mismo tiempo una elevación de Abajo hacia Arriba. La oposición entre los dos grupos de edades (1 + 2, por una parte, y 3 + 4, por otra) depende, entonces, también de las categorías espaciales y define una jerarquía en la cual las dos edades más antiguas ocupan una posición superior. Pero esta primera división es recortada por una segunda, en el interior de cada grupo de dos edades y bajo la misma relación, de tal suerte que 2 (edad más reciente) es a 1 (edad más antigua) como 4 (edad más reciente) es a 3 (edad más antigua). En definitiva, las cuatro edades y los cuatro cuadrantes del Imperio presentan, desde el punto de vista de su disposición interna, una homología de estructura. Tanto en la representación del tiempo como en la del espacio encontramos un número reducido de esquemas mentales, oposiciones lógicas o principios numéricos comunes a ambas dimensiones: división dualista y cuatripartita, categorías de lo de Arriba y lo de Abajo, conceptos de cultura y naturaleza[128]. Las categorías espaciales y temporales dependen, pues, de una misma red fundamental, como lo confirman también los datos lingüísticos: en quechua, las nociones de espacio y tiempo se designan con un mismo término, *pacha*, que

[128] Este encuentro del espacio y del tiempo resulta encarnado por los propios Incas: los cinco primeros (cronológicamente) pertenecen a Hurin Cuzco (Bajo Cuzco), los siguientes a Hanan Cuzco (Alto Cuzco); la jerarquía establece para los Incas difuntos que el más reciente ocupe el primer lugar, y el más antiguo el último.

significa a la vez (según el contexto) la tierra, el mundo, etc., o la época, la estación, etc.

Hagamos notar, sin embargo, que la homología entre el espacio y el tiempo no aparece al nivel de las unidades aisladas, sino al de los principios generales de organización. Parece vano, por ejemplo, buscar una equivalencia rigurosa entre las cuatro primeras edades y cada una de las cuartas partes del Imperio; *estas últimas no* nacen unas de otras, sino que surgen todas juntas al mismo tiempo (siguiendo una ley estructural) durante la cuarta edad. Por otra parte, mientras que la distribución espacial se despliega en la sincronía, el esquema de las cinco edades conserva un movimiento diacrónico, no obstante ordenarse con arreglo a las normas de la red fundamental. ¿Hay conflicto entre las dos perspectivas? Aunque las representaciones espaciales y temporales no se transforman recíproca e indistintamente, se articulan, en cambio, por medio de algunos de sus elementos, que aseguran una cierta frecuencia entre las dos dimensiones. Es así como el primer cuadrante, Chinchaysuyu, establace su dominio sobre las otras partes durante la cuarta edad, iniciando, pero después de una evolución, el ajuste entre una de las divisiones del espacio y una de las épocas de la historia. Este enlace se cumple con la quinta edad, cuando los Incas establecen su capital en el Cuzco; una segunda articulación, definitiva, asocia la última época y el centro real del mundo; es entonces cuando confluyen sincronía y diacronía. Los esquemas organizadores del espacio y el tiempo no integran el movimiento histórico mediante la conversión de una dimensión en otra, sino a través de su convergencia. Si el espacio y el tiempo acaban correspondiéndose, sólo es en la extremidad representada por el Cuzco con los Incas, quedando de alguna manera abierto el sistema por la otra extremidad. Esta apertura del sistema constituye el requisito para la integración de la diacronía, conservando al mismo tiempo su dinamismo, porque el mismo procedimiento que permite a Poma abrir su sistema a la duración (mediante la proyección del quinto elemento al final de los otros cuatro) le ofrece el modo de relacionar el tiempo con el espacio (asociando el quinto elemento al centro del mundo). Procedimiento económico y coherente que permite suponer (rechazando, por vía de hipótesis, la tradición cíclica a una época anterior) que el pensamiento inca, confrontado con el mismo problema del tiempo, se había comprometido en un idéntico esfuerzo de totalización: producto de una sociedad que ya había hecho —o empezaba a hacer— la elección de la historia.

* * *

En resumen, la distribución del espacio obedece a una cuatripartición ordenada alrededor de un centro; el calendario se somete a otro tipo de cuatripartición, articulada alrededor de dos polos, o sea, un centro desdoblado y proyectado a la periferia; finalmente, las cinco edades se suceden en el tiempo, bien sea cíclico o histórico. Dicho de otro modo, por la puesta en práctica de los mismos sistemas, aunque cada vez con una orientación diferente, el espacio, el calendario y las edades (al menos según la tradición de Poma) aseguran el paso progresivo de la sincronía a la periodicidad y de la periodicidad a la diacronía. Hemos expuesto el enlace, a través de una extremidad, del espacio y el tiempo; en cuanto al calendario, una de sus funciones consistía indudablemente, si no en resolver, por lo menos en mediatizar la tensión interna del sistema. En efecto, es probable que también entre los incas la conjunción y la disyunción del pasado y del presente fueran simbolizadas por ritos históricos [129]. Es así como describe Poma el culto rendido a los muertos durante el mes *Aya marcay quilla,* que corresponde a noviembre. El propio nombre del mes resume la fiesta [130]; los indios solían entonces sacar a los difuntos de sus sepulturas para exponerlos públicamente; les presentaban alimento y bebida, les adornaban con suntuosas prendas y plumas, y luego danzaban alrededor de ellos. A continuación, les ponían en andas y les llevaban en procesión por las calles, de casa en casa [131]. Por último, les devolvían a sus sepulturas, con nuevas ofrendas. Otras fuentes refieren que las momias de los Incas se hallaban expuestas de este modo durante todas las festividades, y especialmente durante el *Capac Inti Raymi,* en el solsticio de verano; eran paseados entonces solemnemente en el templo del Sol. Este retorno periódico de los antepasados, considerados vivientes durante la fiesta, atestigua por sí solo (con independencia de los ritos del duelo) «que entre el pasado y el presente es posible el tránsito en los dos sentidos» [132]; los difuntos salen de sus sepulturas y luego retornan. No se trata sólo de un tránsito, sino de fusión. El rito unifica pasado y presente en una misma experiencia vivida (y en el centro del mundo en la festividad del *Capac Inti Raymi*); simultáneamente, la duración se condensa en el ins-

[129] Sobre esta función de los ritos históricos, cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage,* París, 1962, págs. 313-314.

[130] Poma, *ob. cit.,* ff. 256-257. *Aya*: muerto, cadáver; *marcay*: cargar, transportar; *quilla*: mes.

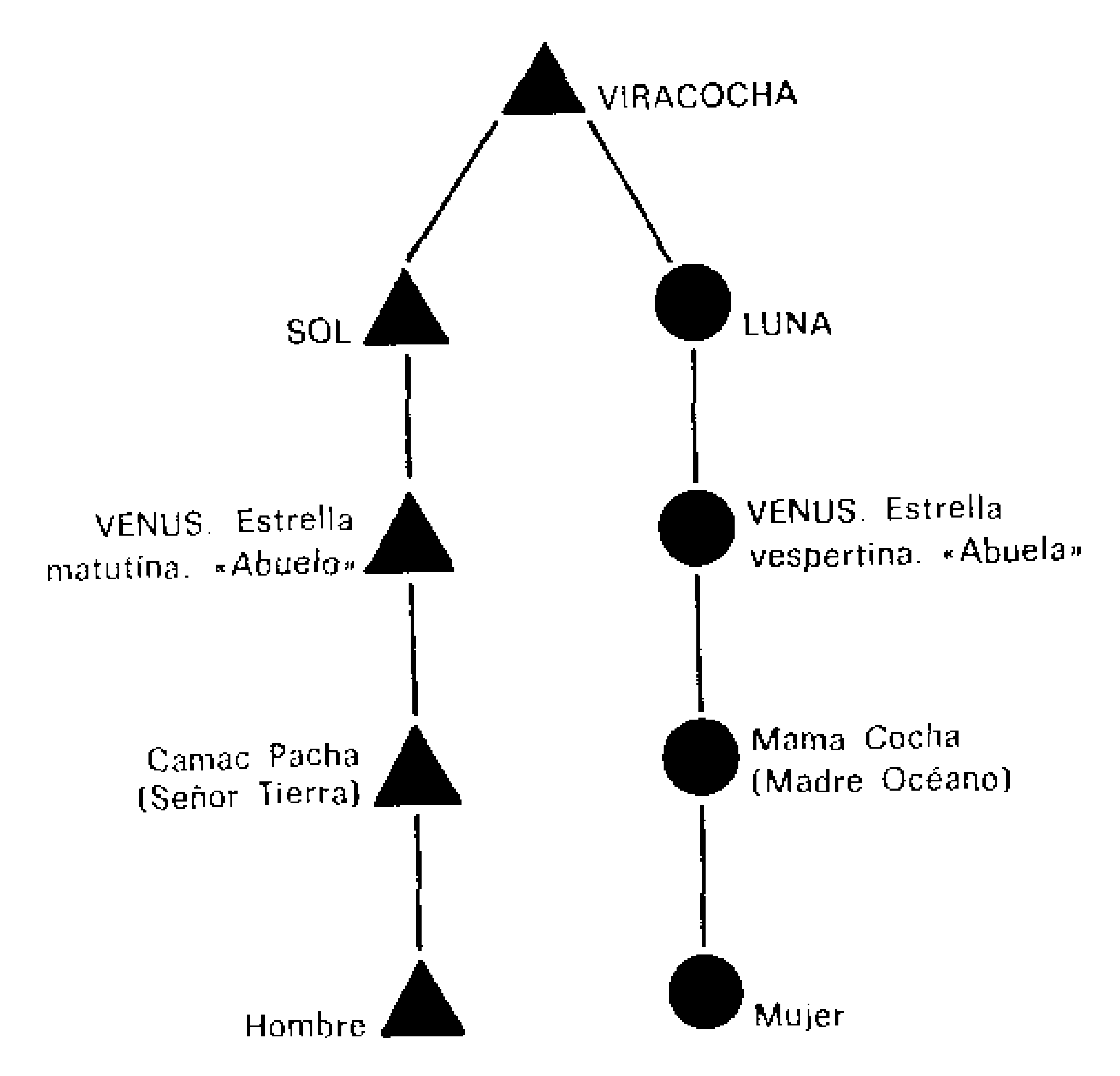
[131] *Ibid.,* f. 257: «en este mes sacan los defuntos de sus bobedas que llaman pucullo y le dan de comer y veuer y le bisten de sus bestidos rricos y le ponen en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y despues tornan ametella en sus pucullos...»

[132] C. Lévi-Strauss, *ob. cit.,* pág. 315.

tante y se despliega en la sincronía, mientras que la diacronía queda abolida en el tiempo recuperado.

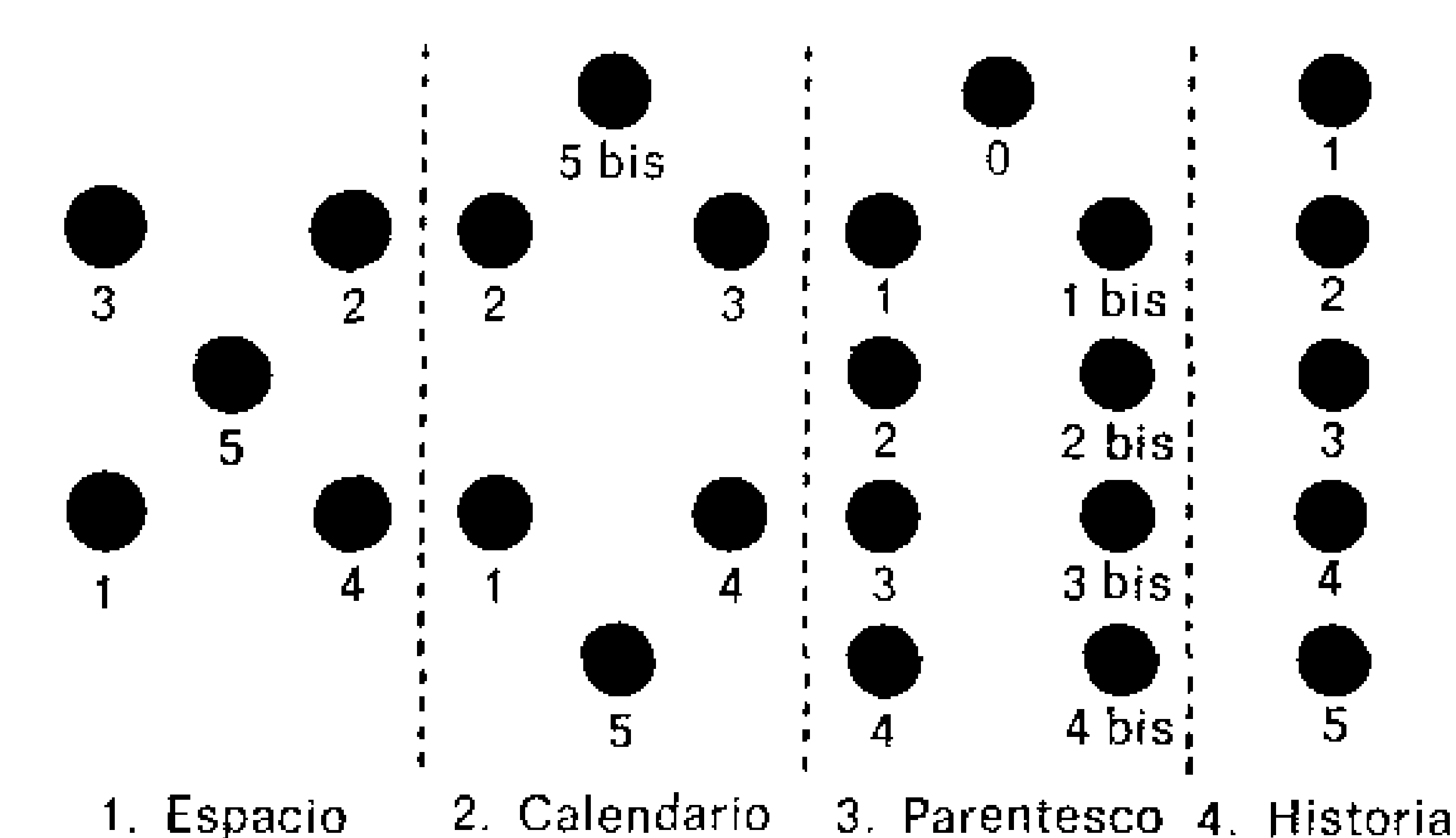
3. *Un modelo andino*

Que estos esquemas mentales, creencias y ritos, señalan la existencia de un modelo genéricamente andino, resulta bien atestiguado al poner dichos fenómenos en relación con el relato de otro cronista indígena, Pachacuti Yamqui (originario de la región Colla y contemporáneo de Poma). Un dibujo de éste inspiró a R. T. Zuidema un modelo constituido por cinco generaciones, que aplica al estudio del sistema de parentesco de los incas. Sin embargo, aquí es conveniente también buscar las correlaciones (o las oposiciones) no tanto al nivel de los elementos mismos como al de los vínculos que los unen. El esquema de Pachacuti Yamqui representa a la vez un sistema cosmológico y un sistema de parentesco:



De acuerdo con nuestra perspectiva, este esquema corresponde a un eslabón intermedio en la serie de las transformaciones que, en Poma, aseguran el tránsito del espacio al calendario y de éste a la historia. El quinto elemento se encuentra proyectado aquí al origen (del universo o del «linaje»), mientras que los otros cuatro elementos se desdoblan a fin de representar la descendencia masculina por una parte y la descendencia femenina por otra. Se trata de una

combinación exacta de los mismos mecanismos que vimos puestos en práctica en la organización del calendario y la sucesión de las edades, pero simétricos e inversos: desdoblamiento que no corresponde al centro, sino a los cuatro elementos, y proyección del quinto elemento, no al término final, sino al comienzo. (Recordemos que la primera mitad del año se situaba del lado masculino, y la segunda, del lado femenino.) Espacio, calendario, parentesco e historia constituyen así estructuras parciales que, indirectamente y a través de una serie de transformaciones, dependen de una misma estructura fundamental, siguiendo la secuencia:



Estas transformaciones en el interior de la estructura general no significan, sin embargo, que podamos reducir todas las sociedades andinas a una fórmula única. Pero el análisis precedente sugiere al menos una cierta homogeneidad en las estructuras mentales, que no sólo no excluye sino que implica (como otras tantas variantes) la diversidad de sus creencias y costumbres. Por otra parte, sabemos que el sistema religioso y cosmogónico de los incas se ha superpuesto a creencias primitivas, fundadas sobre el culto de los huacas (lugares sagrados, como montañas, grutas o lagos). Una vez desaparecido el inca, sobrevivirá ese animismo más que la religión del Sol o de Viracocha. Aunque esta última, a causa de la homogeneidad cultural de las sociedades andinas, tampoco aparece como un injerto radicalmente extraño. La asimilación del sistema religioso inca fue probablemente más fácil que la aplicación de su sistema político. Dicho de otro modo, aun cuando las instituciones impuestas por los incas permaneciesen parcialmente en un terreno ideal, la ideología justificativa de su poder constituye en sí un hecho real y vivido. No puede discutirse que la organización del Imperio desembocó a la larga en la explotación de los campesinos por una clase privilegiada (la de los curacas y los Incas); pero es importante, en la perspectiva de nuestro estudio, que esta ex-

plotación no haya sido vivida como tal por aquellos que la sufrían y que, al contrario, hallase su sentido en una visión coherente del mundo.

* * *

Convenía presentar un cuadro del Estado que la Conquista iba a destruir, y hemos intentado volver a situar las diversas instituciones de la sociedad inca en su contexto global. Pero, por lo mismo, nuestro cuadro reviste un aspecto más estático que dinámico. También es preciso recordar que el Imperio inca constituye el resultado de una larga evolución que puede resumirse, antes de la Conquista, bajo dos enunciados:

1.° Desarrollo de las instituciones estatales, que se establecen sobre la base de las instituciones propias del ayllu. En este sentido, si queremos caracterizar a esa sociedad mediante una categoría simple, podemos pensar con Alfred Métraux, en el concepto de «modo de producción asiático». La comunidad continúa atendiendo a su subsistencia, mientras que el Estado se apropia del excedente de la producción, reglamenta la organización general de la vida económica y dirige los grandes trabajos (irrigación, terrazas, caminos, etcétera). Pero el propio crecimiento del Estado y la creación de un aparato burocrático implica la extensión de ciertos grupos sociales (los yanas, los mitimaes, las acllas) que escapan al cuadro comunitario tradicional.

2.° Formación de poderes «privados». Correlativamente al desarrollo estatal, y por un proceso de alguna manera dialéctico, el papel de los curacas (o, al menos, de algunos entre ellos) reviste una importancia creciente. En efecto, para reforzar su autoridad, el Inca se ve llevado, por el juego recíproco de los dones y contradones, a ofrecer a los grandes jefes provinciales bienes económicos de un interés decisivo: tierras, llamas y yanas. Los curacas así provistos pueden, por su parte, crearse clientelas importantes, que les permiten (en especial durante los momentos de problemas accesorios en la dinastía de los Incas) escapar *tanto de las instituciones comunitarias* tradicionales como del control del Estado, aun cuando éste se encuentre en el origen de su poder. En este sentido, es posible que se esbozasen los elementos de una «feudalidad».

La Conquista española interrumpió esta evolución, provocó con su *brutalidad la desestructuración de la sociedad indígena y* desencadenó un proceso nuevo, donde, sin embargo, pudieron todavía manifestarse las tendencias del período inca: el Estado ha sido destruido y es reemplazado por las instituciones españolas, mientras que el poder de los jefes locales, en mayor o menor medida, sobrevive.

Capítulo 2

LA DESESTRUCTURACION

Traumatismo de la Conquista: hemos planteado la expresión para designar el choque psicológico provocado por la llegada de los hombres blancos y la derrota de los dioses tradicionales. Pero el choque continúa —si así puede decirse— durante los primeros años del período colonial.

La dominación española, al servirse de las instituciones incaicas, acarrea al mismo tiempo su descomposición; sin que esto signifique, sin embargo, el nacimiento de un mundo nuevo, radicalmente extraño al antiguo. Al contrario, por el término de «desestructuración» entendemos la supervivencia de estructuras antiguas o de elementos parciales de ellas, pero fuera del contexto relativamente coherente en el cual se situaban; después de la Conquista subsisten restos del Estado inca, pero el cimiento que los unía se ha desintegrado.

¿Por qué esta desintegración? Debemos plantear, desde el principio, el hecho mismo de la dominación española. La Conquista se hizo por la violencia, y la violencia continuó después de la Conquista. No se trata de retomar aquí las cómodas afirmaciones de la «leyenda negra»; lo que queremos decir es que la violencia, a través de su permanencia, caracteriza a la sociedad colonial como un hecho estructural. La violencia no está ciertamente ausente de las otras sociedades, pues, empezando por el propio Imperio inca, éste se constituyó a través de sucesivas conquistas, y el gobierno del Inca, a pesar de otra leyenda, no careció de dureza. Pero los con-

quistadores incas fundaron su Imperio *asumiendo las instituciones* tradicionales que previamente se habían desarrollado al nivel mismo de la comunidad. En este sentido, podemos decir que la sociedad inca, a pesar de su complejidad, conservaba una cierta coherencia. La extensión misma del Imperio provocaba el desarrollo de nuevas instituciones, como la de los yanas, que llevaban el germen de una organización social de tipo distinto; pero esta evolución resultaba de una dialéctica interna. Por el contrario, los españoles impusieron *bruscamente, desde el exterior,* un grupo social de cultura totalmente extraña (religión cristiana, economía de mercado, etc.). De este modo, la Conquista determinó la superposición de dos sectores, el uno minoritario, pero dominante, y el otro mayoritario, pero dominado. Se trata, pues, de la coexistencia de dos culturas diferentes, y no de una dicotomía radical; los dos sectores que constituyen la sociedad colonial no vivieron simplemente yuxtapuestos, sin vínculos recíprocos; el sector español sólo pudo sobrevivir extrayendo su sustancia del *sector indígena, precisamente, por el* juego de la dominación y de la violencia.

La sociedad indígena, sometida por la fuerza a un sistema extraño a su tradición, sufre así profundos trastornos. El presente capítulo reúne los efectos negativos de la Conquista sobre el mundo indígena. Concentraremos nuestro interés en los aspectos demográficos, económicos y sociales; pero conviene no olvidar que todos estos dominios se encuentran penetrados por la dimensión religiosa y que ellos mismos comportan siempre implicaciones mentales [1].

I. La catástrofe demográfica

Los trabajos de demografía histórica sobre el Perú del siglo XVI son poco numerosos [2]. Al respecto, no disponemos aún sino de fuentes escasas y poco seguras [3]. No es, pues, sorprendente que los investigadores se dejen llevar muchas veces por preferencias subjetivas en este dominio; los cálculos relativos a la población del

---

[1] Recordemos que el período a examinar cubre unos cuarenta años (de 1532 a 1570 aproximadamente), ya que el gobierno del virrey Toledo marca un giro en la historia del Perú colonial.

[2] Sobre este tema aparecerá próximamente una obra del historiador N. D. Cook.

[3] Las fuentes son presentadas y analizadas por A. Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América,* Buenos Aires, 1954, t. I, págs. 83-84, 252-256, 309-315.

Imperio inca, antes de la llegada de los españoles, varían entre 4,5 y 32 millones de habitantes [4].

En verdad, es preciso distinguir dos problemas:

1.º ¿Cuál es la población hacia 1530 (antes de la Conquista)?
2.º ¿Cómo evoluciona la curva demográfica a lo largo del siglo XVI?

Las divergencias, enormes, se dan en las respuestas al primer interrogante. Pero hay unanimidad en admitir un descenso demográfico durante el siglo XVI, rápido en los años siguientes a la Conquista (de 1532 a 1560-1570), y más lento después. La amplitud del descenso varía según la cifra atribuida a 1530; pero, sea ésta la que fuere, debemos remarcar que ello no modifica fundamentalmente el alcance de la curva; bien que la población disminuya en la mitad o en tres cuartos, los efectos de tal descenso sobre las estructuras sociales son igualmente devastadores.

1. *La despoblación*

a) LA CURVA DEMOGRAFICA

Previamente, algunas referencias sobre el contexto americano: nuestras nociones respecto a la población indígena en los tiempos precolombinos y al comienzo del período colonial han cambiado radicalmente desde hace una decena de años a partir de los trabajos de los historiadores de Berkeley [5]. Tradicionalmente, se evaluaba la población de la meseta central mexicana, antes de la Conquista, en unos 10 millones de habitantes, aproximadamente; pero S. F. Cook y W. Borah proponen una cifra considerablemente más elevada: 25 millones. Si admitimos esta hipótesis llegamos a una cifra de más de 40 millones de habitantes, y quizá de 80, para el conjunto de la América precolombina [6], en una época en que Europa

[4] La cifra de 4,5 millones fue propuesta por J. H. Stewart, *Handbook of South American Indians,* tomo V, pág. 666; P. A. Means, *Ancient civilizations of the Andes* (Londres, 1931) sugiere las cifras de 16 a 32 millones, fundando sus cálculos sobre la organización decimal del Imperio inca (método discutible).

[5] Cf. en especial: S. F. Cook y L. B. Simson, *The population of central Mexico in the Sixteenth Century,* Ibero-Americana 31, Berkeley. 1948, 241 págs.; W. Borah y S. F. Cook, *The population of Central Mexico in 1548. An analysis of the «suma de visitas de pueblo»,* Ibero-Americana, 43, Berkeley, 1960, 215 págs. *The indian population of Central Mexico, 1531-1610,* Ibero-Americana, 44, Berkeley, 1960, 109 págs.; *The aboriginal population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest,* Ibero-Americana, 45, Berkeley, 1963, 157 págs.

[6] Cf. Pierre Chaunu, «Une histoire hispano-américaniste pilote. En marge de l'ouvre de l'Ecole de Berkeley», *Revue historique,* 1960, págs. 339-368;

tenía menos de 100 millones de habitantes, y el mundo entero quizá una población del orden de los 400 millones [7]. Corroborando los cálculos de S. F. Cook y W. Borah, P. Chaunu supone que la demografía americana seguía un ciclo plurisecular en las áreas de maíz (las más densas), y que la población había alcanzado, al menos en México, su nivel máximo poco antes de la Conquista española; al producirse el choque, ésta se encontraba entonces en situación de extrema vulnerabilidad. De hecho, y según los historiadores de Berkeley, la curva demográfica sufre en México, después de la Conquista, una caída vertiginosa: en 1519, 25 millones; en 1532, 16,8 millones; en 1548, 6,3 millones; en 1568, 2,65; en 1580, 1,9; en 1605, 1,075 [8].

¿Qué sucede en el Imperio inca? Para la zona andina, de acuerdo con el ejemplo mexicano, nos sentiríamos tentados a adoptar las cifras más altas. Sin embargo, las fuentes peruanas obligan a una cierta prudencia [9]. En el cuadro del virreinato, las primeras evaluaciones globales se sitúan alrededor de 1560. Un manuscrito de la «Colección Muñoz», que se basa en un censo ordenado por el marqués de Cañete, da cuenta, para 1561, de 396.000 tributarios para una población global de 1.760.000 habitantes (cifras redondeadas) [10]. Pero, examinado en su detalle el documento, se revela incompleto; Juan de Matienzo, que conoce esta fuente, no vacila

---

«La population de l'Amérique indienne. (Nouvelles Recherches)», *Revue historique,* 1964, págs. 111-118; *L'Amérique et les Amériques,* París 1964, páginas, 67-74.

[7] Cf. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme,* París, 1967, páginas 17-34; R. Reinhard y A. Armengaud, *Histoire générale de la population mondiale,* París, 1951, 597 págs.

[8] Sin embargo, estos resultados no son aceptados por A. Rosenblat (*La población de América en 1492. Viejos y nuevos cálculos,* México, 1967), que se atiene a las conclusiones de su obra precedente, *La población indígena y el mestizaje en América,* Buenos Aires, 2 vols., 1954.

[9] El estudio de la evolución demográfica del Perú en el siglo XVI exige una crítica cuidadosa de todos los documentos disponibles. Nos limitamos aquí a resumir las conclusiones o, más exactamente, las hipótesis que estos documentos sugieren. El lector encontrará en apéndice un análisis más detallado de las fuentes.

[10] *Relación de los naturales que ay en los repartimientos del Perú, en la Nueba Castilla y Nuebo Toledo, así de todas hedades como tributarios, conforme a lo que resulta de la visita que dello se hizo por horden del visorrey Marqués del Cañete. El valor de los tributos en que están tasados hasta el año de mil e qui[niento]s e sesenta e uno.* Colección Muñoz, tomo LXV, f. 46, manuscrito de la Real Academia de la Historia; Madrid, citado por A. Rosenblat, *ob. cit.,* págs. 86-253. En el Perú colonial se consideran tributarios, por lo general, todos los hombres de dieciocho a cincuenta años (comprendidos viudos y solteros).

en proponer un número más elevado de tributarios: 535.000 [11]. López de Velasco se sirve del mismo censo (las indicaciones para cada provincia concuerdan en la mayoría de los casos), pero propone también una cifra superior: 680.000 tributarios [12]. Sin embargo, este último cálculo parece falseado a su vez por errores relativos a los mitayos de Potosí. Recortando de otro modo las informaciones de López de Velasco (que, por lo demás, son generalmente muy seguras), obtenemos un total aproximado de 495.000 tributarios [13]. Siendo divergentes casi todas estas indicaciones, parece razonable atenerse, en definitiva, a una cifra media, que podría ser la de 500.000 individuos sujetos a tributo. Conforme a esa hipótesis, y adoptando la tasa de cinco personas por cada tributario, obtendríamos, hacia 1560, una evaluación del orden de los 2,5 millones de habitantes.

¿Qué sucede antes y después de 1560 (fecha decisiva solamente por razones documentales)? De la visita general de Francisco de Toledo (1571-1574) sólo poseemos fragmentos, útiles para el estudio de casos parciales. Es preciso esperar hasta 1590 aproximadamente para encontrar cálculos de conjunto. El primer documento es un manuscrito fechado en 1586 y redactado por Canelas de Albarrán, pero de interpretación difícil en cuanto concierne a los límites territoriales; según este texto, la población total del virreinato (Audiencias de Quito, Lima y Charcas) sería de 1.350.000 indios (cifra redondeada) [14]. El segundo documento es una lista de tributarios confeccionada por Luis Morales de Figueroa en 1591; pero su fecha real resulta incierta en razón de su naturaleza heterogénea (incluye numerosos censos de 1571); Morales cita un total de 311.257 tributarios, que correspondería a una población de 1.500.000 habitantes [15]. A pesar de los problemas de interpretación, vemos que

---

[11] Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú,* París, 1967, pág. 110.

[12] Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias,* Madrid, 1894, pág. 400. La obra de Velasco, redactada de 1571 a 1574, se apoya sobre documentos anteriores.

[13] *Ibid.,* pág. 496.

[14] Juan Canelas Albarrán, *Discripción de todos los reinos del Perú, Chile y Tierra Firme, con declaración de los pueblos, ziudades, naturales, españoles y otras generaciones que tienen en cada provincia de por sí,* manuscrito 3.178 de la Biblioteca Nacional de Madrid, citado por A. Rosenblat, *ob. cit.,* pág. 84.

[15] Luis de Morales Figueroa, *Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú, fecha de mandado del señor Marqués de Cañete, la cual se hizo por Luis de Morales Figueroa por el libro de las tasas de la visita general y por las revisitas que después se han hecho...,* en «Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía», Madrid, 1866, tomo VI, págs. 41-63.

ambas fuentes conducen a una evaluación del mismo orden, es decir, de 1,3 a 1,5 millones de habitantes hacia 1590. El descenso demográfico global en treinta años (desde 1560) sería, pues, ligeramente inferior a la mitad de la población, aproximadamente un 40 por 100.

Sin embargo, los documentos de 1560 y 1590 comportan cifras parciales (por provincias), cosa que permite precisar las diferencias regionales. Distingamos por comodidad tres áreas geográficas: las provincias del norte (que corresponden a la Audiencia de Quito), las del centro (provincias septentrionales de la Audiencia de Lima) y las del Sur (provincias meridionales de la Audiencia de Lima y la Audiencia de Charcas)[16]. Comprobamos entonces que la tasa de disminución, de 1560 a 1590, varía geográficamente: 60 por 100 para el norte (y a veces incluso 90 por 100, como en el caso de Zamora), 30 por 100 para el centro y 13 por 100 para el sur (e incluso menos del 10 por 100 si excluimos la provincia de Arequipa). La disminución global (del orden del 40 por 100) proviene, así, de movimientos parciales diferentes.

Queda el problema más difícil. ¿Cuál era la población del Imperio hacia 1530, antes de la Conquista? A falta de cálculos contemporáneos, nos vemos obligados a hacer frágiles extrapolaciones. El método consiste en calcular, partiendo de casos precisos pero limitados, la tasa de disminución probable de 1530 a 1560. Puesto que conocemos (o, más bien, suponemos) la población de 1560, podremos deducir regresivamente la de 1530. J. H. Rowe propone un descenso del 75 por 100, pero los ejemplos sobre los cuales funda su hipótesis siguen siendo discutibles[17]. En este caso, la documentación más sólida proviene de las «visitas» ejecutadas por los administradores españoles; éstos censan el número de tributarios que había a la fecha de la encuesta y a veces mencionan la población en tiempos del Imperio, apoyándose en el testimonio de los indios. Citaremos cuatro casos de este tipo: la región de Huánuco (para los chupachos, al norte del Perú central), la de Huancayo (Hananhuanca, en el Perú central), el valle de Yucay (cerca de Cuzco, es decir, al sur) y la región de Chucuito (sobre el lago Titicaca, al sur[18]. Resumamos:

---

[16] Véase cuadro general (I) en anexo.

[17] J. H. Rowe, «Inca culture in the time of the Spanish Conquest», *Handbook of Scouth American Indians,* tomo II, pág. 185.

[18] Archivos históricos del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña...» [1552], libro III, índice 3, f. 26 v. y ss., «Visita del Dr. Pedro Gutiérrez Flores...» [1572], libro II, índice 4, ff. 318 v.-409 v.; «La Guaranga y la reducción de Huancayo. Tres documentos inéditos

— Chupachos: 4.000 en 1530, 1.200 en 1549, 800 en 1562 y 600 en 1571.
— Hananhuanca: 9.000 en 1530, 1.700 en 1548 y 500 en 1571.
— Yucay: 3.000 en 1530, 800 en 1552 y 780 en 1558.
— Chucuito: 20.000 en 1530, 15.000 en 1567 [19].

Los tres primeros ejemplos muestran un descenso del 75 por 100 o más entre 1530 y 1560; el último ejemplo, un descenso del 25 por 100 solamente. ¿Qué conclusión sacar? La región de Chucuito pertenece al área geográfica donde la disminución (según la curva de 1560 a 1590) parece más moderada; además, goza, por razones particulares (que expondremos más adelante), de condiciones privilegiadas hasta fines del siglo XVI [20]. En cuanto a los tres primeros ejemplos, si bien parecen más representativos de la evolución global, se refieren a grupos demasiado limitados para fundamentar una generalización valedera. Pero podemos, al menos, calcular un orden de magnitud. Las cifras precedentes sugieren una modificación en la pendiente de la curva durante el transcurso del siglo XVI: la caída parece especialmente rápida en los veinte años que siguen a la Conquista (sin duda, los más oscuros); luego el descenso se atenúa, manteniéndose siempre la tendencia a bajar. Si a título de hipótesis admitimos una tasa intermedia del 60 al 65 por 100 para la disminución global de 1530 a 1560, obtenemos para 1530 las cifras de 7 a 8 millones. Contando con la insuficiencia de los documentos sobre los cuales hemos fundado nuestro análisis (esencialmente, censos de tributarios a los cuales escapan siempre un cierto número de prófugos), podemos adelantar razonablemente un cálculo del orden de los 10 millones de habitantes. Dicho de otro modo, el Perú sufre una verdadera catástrofe demográfica (aunque, sin duda, de una amplitud inferior a la de

---

de 1571 para la etnohistoria del Perú», editado por Waldemar Espinosa Soriano, *Revista del Museo Nacional,* tomo XXXII, 1963, págs. 8-80; Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562,* editado por J. V. Murra, Huánuco, 1967, 436 págs.; Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito,* editado por Waldemar Espinosa Soriano, Lima, 1964, 445 págs.

[19] Los informantes de Garci Diez precisan que el tributo bajo el Inca recaía sobre el jefe de familia de treinta a sesenta años (en contradicción con lo vigente para el resto del Imperio, pues las demás fuentes mencionan a los hombres de veinticinco a cincuenta años), mientras que bajo los españoles comprende a todos los individuos de diecisiete a cincuenta años, incluidos los viudos.

[20] Añadamos que la región de Chucuito no pertenece, propiamente hablando, al área del maíz.

México) después de la llegada de los españoles: otro aspecto del traumatismo de la Conquista.

b) LA PIRAMIDE DE EDADES

¿En qué medida la despoblación afecta el equilibrio de las edades y los sexos? Una primera y sumaria aproximación consiste en calcular la relación entre el número de tributarios y la población total. Diversos ejemplos (repartidos en el conjunto del virreinato) indican para el período de 1560-1580 tasas que varían entre 1 por 4 y 1 por 6, es decir, un número importante de individuos de menos de dieciocho años, o más de cincuenta, en relación a la población total [21]. Sin embargo, es importante extender la investigación sobre un período más dilatado de tiempo, a fin de perfilar las tendencias generales de la evolución demográfica peruana en el siglo XVI.

Las fuentes más preciadas provienen, aquí también, de las «visitas»; en los casos más favorables, el visitador se ocupa de inspeccionar cada casa y detallar el nombre, edad y sexo de todos los habitantes. Ciertamente, muchos indios huyen para escapar al censo, y la edad de los adultos, sobre todo después de los treinta años, sólo resulta calculada de modo aproximado; no obstante, estos documentos permiten —con la condición de hacer una lectura prudente— establecer pirámides de edades. El azar de los archivos ha preservado, para el período 1560-1600 (aproximadamente), una serie de visitas que distan una decena de años las unas de las otras [22].

Consideremos, en primer lugar, el ejemplo de los chupachos, en la región de Huánuco, según la visita efectuada en 1562 por Ortiz de Zúñiga [23]. La lectura de la pirámide indica al menos tres características:

---

[21] En México, durante la misma época, las tasas parecen superiores. En el Perú, las *Relaciones geográficas* permiten calcular las siguientes proporciones: 4,68 al norte, en la región de Otavalo (tomo II, págs. 240-241); 5,62 para los rucanas, y 6,16 para los soras en el centro (tomo I, págs. 221-238).

[22] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Visita del doctor Pedro Gutiérrez Flores» [1572], libro II, índice 4, ff. 318 v.-409 v.; Biblioteca Nacional de Lima, manuscrito A 629, «Padrón de los indios Huaura» [1583]; Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho indígena y encomiendas», legajo 3, cuaderno 32, «Revisita y numeración del repartimiento de Laura y Ulpo, de la encomienda de Miguel de Berrio, vecino de la ciudad del Cuzco, hecha por don Antonio de Obregón, Corregidor» [1591], f. 25; *ibid.*, legajo 3, cuaderno 46, «Visita, padrón y numeración... del repartimiento de cayaotambotauna de la encomienda de don Francisco de Valverde por don Antonio de Quiñones corregidor de la provincia de los Chilques y mascas» [1603], f. 51. A estos documentos se añade la visita a los chupachos de 1562, ya citada.

[23] Véanse en anexo los gráficos 4 y 5.

1.º Los niños representan una parte importante de la población. En efecto, sobre una muestra de 1.000 habitantes, aproximadamente, hay 480 individuos de cero a veinte años (de los cuales, 337 tienen menos de diez años, y 397 menos de quince). Esta base piramidal relativamente grande significa, verosímilmente, una natalidad bastante elevada [24]. Sería, por tanto, una mortalidad elevada el factor responsable del descenso demográfico.

2.º La mortalidad incide mucho más sobre los hombres que sobre las mujeres. Si consideramos la población adulta, nos asombrará el desequilibrio entre los sexos: de veintiún a cincuenta años hay 145 hombres por 256 mujeres (es decir, 56 hombres por 100 mujeres). Esta enorme diferencia resulta, sin duda, acentuada por las evasiones, que disminuyen el número de los hombres censados. Sin embargo, es preciso hacer notar que las mujeres participan también en el pago del tributo. Por otra parte, el desequilibrio entre los sexos va creciendo a medida que nos elevamos en la pirámide: desde los veintiún a los treinta años hay 65 hombres por 100 mujeres (89/136); de treinta y uno a cuarenta años, la relación es del 53 por 100; de cuarenta y uno a cincuenta años, del 39 por 100; de cincuenta y uno a sesenta años, del 18 por 100. Después de los sesenta años, los individuos no pagan tributo, y en esta categoría nuestra fuente sólo da cuenta de 14 hombres por 95 mujeres. Así, aun admitiendo la importancia de las evasiones ante el censo, e incluso si las cifras precedentes son poco seguras en el detalle, el desequilibrio entre los sexos no aparece menos evidente [25]. ¿Debemos atribuir a este desequilibrio la extensión de la poligamia? Se afirma a menudo que la poligamia tiende a desaparecer después de la Conquista, como consecuencia de la acción de los misioneros; pero esta interpretación sólo es válida para un período más tardío. En efecto, en 1562 —si examinamos los censos de Ortiz de Zúñiga— no sólo comprobamos que la poligamia existe, sino que ya no constituye el privilegio de los curacas únicamente [26].

---

[24] Si admitimos que las evasiones ante el censo no falsean nuestros resultados. Pero es preciso tomar en cuenta también (independientemente de las evasiones) los desplazamientos de población.

[25] Entre los aymaras de Chucuito observamos el mismo fenómeno, aunque atenuado: 11.658 hombres de diecisiete a cincuenta años, por 14.135 mujeres de diecisiete a cuarenta y cinco años, esto es, 82 hombres para 100 mujeres.

[26] Tal es el caso, entre otros, de Domingo Condor, simple indio del pueblo de Quincas, casado con Constanza Yori, y cuya casa alberga también a dos «concubinas», Inés Xacxacolque y Bárbara Capcha: «Este dicho día se visitó otra casa y en ella un indio que dice llamarse Domingo Condor, de edad de treinta y cinco años, tiene mujer que se llama Costanza Yori de edad de treinta e cinco años, y en ella dos hijos que se llaman Miguel Cuni de siete años, *tiene*

3.º La pirámide de los chupachos plantea un problema en cuanto a los individuos de once a veinte años: ¿cómo explicar el vacío tan nítidamente trazado para esta clase de edad, tanto para las niñas como para los niños? Se trata de niños nacidos de 1543 a 1552; este período ve el fin de las guerras civiles (que duran hasta 1548, aunque las secuelas se prolongan hasta la década de 1550); por otra parte, el Perú se ve asolado por una epidemia en 1546; quizá estos factores provocaron un descenso de natalidad y un incremento de la mortalidad infantil[27]. Pero el vacío de la categoría de los once-quince años puede también derivar de las modalidades del censo; de hecho, por lo general, las otras pirámides presentan la misma anomalía; se trataría entonces de un defecto de inscripción referido a esta clase de edad, imputable a la naturaleza de las fuentes.

Examinemos ahora los otros ejemplos, que representan todos una población de un mismo orden cuantitativo, de alrededor de un millar de habitantes[28]. Yucay y Urubamba (1571), Huaura (1583), Laura y Ulpo (1591), Cayaotambo-Tauna (1603). Dos tendencias parecen esbozarse:

1.º El equilibrio de los sexos se restablece poco a poco. En Yucay, en 1571, hay más mujeres que hombres, pero las tasas son mucho menos elevadas que en Huánuco diez años antes: de veintiuno a treinta años, 97 hombres por 100 mujeres; de treinta y uno a cuarenta años, 80 por 100; de cuarenta y uno a cincuenta años, 52 por 100; por encima de cincuenta años, 34 por 100. En Huaura, en 1583, la cifra de los hombres supera a la de las mujeres de tal modo que hemos de preguntarnos si este nuevo desequilibrio no proviene, aquí también, de una laguna en el censo. En cuanto a las pirámides de 1591 y 1603, ellas implican una población femenina más numerosa, pero con tasas muy modestas (y no sin inversiones para ciertas categorías de edad).

---

dos mancebas que se llaman una Inés Xacxacolche de edad de veinticinco años en que tiene dos hijos e una hija que se llaman Miguel Poronhagua de siete años y otro Cristóbal de siete meses la hija se llama Inés Mochui de dos años tiene este indio otra manceba que se llama Bárbara Capcha de edad de treinta y cinco años en que tiene un hijo que se llama Miguel Anas de nueve meses.» (Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.*, pág. 122.) En este dominio, las estadísticas resultan difíciles, ya que no siempre podemos diferenciar entre las «domésticas» y las «concubinas».

[27] La pirámide de cinco en cinco años (anexo, gráfico 4) indica que el vacío se refiere sobre todo a los individuos de once a quince años, es decir, nacidos en 1548 a 1552.

[28] *Ver en anexo los gráficos 5 a 15.*

2.º Los movimientos de descenso repercuten de una generación a otra; la caída rápida que sufre la población indígena en el momento de la Conquista, en los años de 1530, determina, según ciclos de veinte a treinta años, clases de edad menos numerosas; es decir, hay aún vacíos, al parecer, para la categoría de los niños nacidos en los años 1560 y 1590.

Las pirámides sugieren una disminución relativa de la población infantil. Sin duda, no podemos adelantar ninguna conclusión segura sobre esto, ya que nuestros documentos no registran todos los nacimientos y se refieren a regiones distintas cada vez; sin embargo, la visita de Damián de la Bandera a Yucay, en 1558, suministra un elemento de comparación con la visita del mismo valle en 1571 [29]. Si calculamos la proporción de la población infantil (niños y niñas de cero a quince años) respecto a la población total, obtenemos, para nuestros seis ejemplos, las siguientes tasas:

Yucay, 1558	46 %
Chupachos, 1562	39 %
Yucay, 1571	37,8 %
Huaura, 1583	41,7 %
Laura y Ulpo, 1591	40 %
Cayaotambo-Tauma, 1603	31,8 %

Estos porcentajes sólo suministran indicaciones aproximadas, puesto que no toman en cuenta la composición del resto de la población. Es así que en Huaura, al igual que en Laura y Ulpo, donde las tasas parecen registrar una irregularidad, comprobamos que el número de ancianos es particularmente bajo [30]; con relación a la población activa, los niños representan allí, en realidad, un número menor. Evidentemente, el método más seguro consistiría en reconstituir las familias, cosa que no permiten nuestros documentos. No obstante, podemos recurrir a un subterfugio y calcular el número de niños (de cero a quince años) por tributario (en nuestras pirámides, los hombres de dieciséis a cincuenta años); y aun si obtenemos un resultado diferente del número real de niños (sobrevivientes) por familia, una tendencia parece revelarse:

---

[29] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Visita y numeración de los yndios del valle de yucay y sus anexos, que practicó Damián de la Bandera en 30 de junio de 1558, mandando que se redujesen en sus respectivos pueblos», libro 3, índice 5, ff. 892 r.-905 v.

[30] Puede tratarse también de una laguna del censo.

Yucay, 1558	2,28
Chupachos, 1562	2,13
Yucay, 1571	1,8 y 1,7
Huaura, 1583	1,41
Laura y Ulpo, 1591	1,56
Cayaotambo-Tauna, 1603	1,36

Ciertamente, estos índices pueden hallarse falseados, a su vez, por el restablecimiento del equilibrio de los sexos (el aumento relativo en el número de los hombres tiende a disminuir las tasas). Sin embargo, se plantea inevitablemente una cuestión: ¿decrece la natalidad indígena a lo largo del siglo XVI? Las cifras precedentes incitan a conservar esta hipótesis. La baja real no es ciertamente tan fuerte como lo sugieren los índices obtenidos (ya que dichos índices exigen una corrección), pero parece manifestarse una evolución: la natalidad disminuye quizá desde 1570 (según el ejemplo de Yucay), y más probablemente aún a finales de siglo. Si fuentes nuevas probasen esta disminución, dispondríamos de un elemento fundamental en el análisis de las causas de la despoblación del Perú: el traumatismo de la Conquista repercutiría incluso al nivel de los comportamientos biológicos.

2. *Las causas de la despoblación*

Después de la Conquista, en todas las posesiones españolas de América el número de indios decrece bruscamente. En México y en las islas del Caribe, la caída demográfica se produce, ante todo, por las enfermedades nuevas (viruela, rubeola, gripe, etc.) introducidas por los europeos y contra las cuales no se hallaban inmunizados los indígenas, aislados durante siglos del resto de la humanidad [31]. En los treinta años que siguen a la llegada de los españoles, desaparecen los arawaks de La Española; la población de México decrece en un 75 por 100; la tribu de los quimbayas, en la actual Colombia, disminuye en un 80 por 100 (y luego desaparece por completo) [32]. La Conquista provocó en todas partes un choque microbiano. ¿Sucede lo mismo en el Perú? Según G. Kubler, el Perú no habría conocido grandes epidemias antes de 1720 [33]; Kubler atribuye la

[31] Cf. los trabajos de S. F. Cook y W. Borah, en especial *The aboriginal population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest,* Berkeley, 1960.

[32] Cf. J. Friede, *Los quimbayas bajo la dominación española,* Bogotá, 1963.

[33] G. Kubler, *Handbook,* II, págs. 334-336: «... not until 1720 did any great losses through pestilence occur in Peru... Hence, the great decline in the Indian population of Peru before 1720 must be assigned to other sources than disease alone.»

despoblación, en lo esencial, a las guerras civiles y a los abusos españoles. ¿Resulta suficiente dicha explicación?

Es un hecho innegable que la dominación española se traduce en una opresión mortal. La indignación de Las Casas y las quejas de Poma de Ayala dan testimonio de ello. La excesiva mortalidad masculina, tal como aparece entre los chupachos, resulta probablemente de las guerras y del tributo. Entre otros textos, citemos una Cédula fechada en 1582 y dirigida al arzobispo de Lima, donde el rey se alarma por la condición indígena [34]. Este documento muestra a los indios empujados al suicidio por desesperación y para escapar de los malos tratos; unos se ahorcan, otros se dejan morir de hambre, otros toman hierbas venenosas; por último, algunas mujeres matan a sus hijos al nacer, «para liberarlos de los trabajos que ellas padecen» [35].

El rey denuncia en primer lugar a los «encomenderos». El ejemplo de Chucuito adquiere aquí su plena significación; en efecto, este repartimiento escapa al régimen de la encomienda y depende directamente de la administración real; la autoridad tradicional de los curacas se mantiene allí más sólidamente. Ahora bien, sabemos que en Chucuito, de 1530 a 1567, la población sólo disminuye en un 25 por 100; por el contrario, en el resto del Perú, y durante el mismo período, el descenso es mucho más fuerte, del orden del 75 al 80 por 100 para los chupachos y los huancas sometidos a la encomienda [36].

Con todo, los «abusos» de la situación colonial no suministran sino una explicación limitada. Es sorprendente, en efecto, que G. Kubler niegue la existencia de grandes epidemias en el Perú antes de 1720, porque éstas se encuentran perfectamente atestiguadas en los documentos del siglo XVI. Es cierto que las fuentes

---

[34] «Libro primero de Cédulas y Provisiones Reales a la dignidad Arçobispal de Lima», texto publicado por José T. Polo en «Apuntes sobre las epidemias en el Perú», *Revista histórica,* V, 1913, págs. 103-105.

[35] *Ibid.* «Nos somos informado que en esas provincias se van acavando los Indios Naturales della por los Malos tratamientos o sus encomenderos les hazen y que haviendose desminuydo tanto los duos Indios quien algunas partes faltan más de la tercia parte les llevan las tasas por entero... y los tratan peor que esclavos, y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos Muertos a azotes... *y muchos se Aorcan, y otros se dexan morir sin comer y otros toman yeruas venenosas y que ay Madres que Matan a sus hijos en pariendolos, diziendo que lo hazen por librarlos de los trabajos que ellas padescen...»* (El subrayado es nuestro.)

[36] Ver también sobre estas comparaciones Alejandro Lipschutz, «Lo que aprendí en los informantes del visitador Garci Diez de San Miguel del año 1567», *Revista Peruana de Cultura,* núm. 7-8, junio 1966, págs. 358-369.

de que disponemos suministran sólo descripciones y no permiten un estudio cuantitativo de la mortalidad; a su vez, las impresiones cualitativas, evidentemente frágiles, no indican si las epidemias fueron tan letales en el Perú como en México, pero podemos, al menos, determinar la fecha de las grandes epidemias peruanas de modo exacto, y comprobamos que, en muchos casos, coinciden con las epidemias mexicanas [37].

Una de las epidemias más devastadoras fue la que padecieron los indios a partir de su primer contacto con los europeos. Sabemos que la resistencia azteca resultó considerablemente disminuida por la viruela que se declaró durante el cerco de México y de la cual fue víctima, entre otros, el sucesor de Moctezuma, Tuitlahuac. La epidemia se extendió luego por América Central [38]. ¿Se difundió incluso en las regiones andinas? Los cronistas nos informan que, hacia 1524-1526, aun antes del primer viaje de Pizarro, el Imperio inca resultó afectado por una epidemia difícil de identificar. Poma de Ayala designa la enfermedad como viruela o rubeola [39]. Pachacuti precisa que una erupción cutánea *(caracha)* cubría el rostro de las víctimas [40]. El emperador, Huayna Capac, enfermó mientras guerreaba en la región de Quito, y murió. Igual suerte tuvieron sus parientes próximos y sus capitanes. La desaparición de su hijo, Ninan Cuyoche, designado como sucesor legítimo, abrió el camino a las luchas dinásticas que facilitaron la Conquista de Pizarro [41]. En 1546 hay una nueva gran epidemia: es decir, un año después del famoso *matlazahuatl* de Nueva España. Según Cieza de León, la epidemia peruana se habría propagado a partir del Cuzco, invadiendo luego todo el Perú [42]. Cieza describe los síntomas de modo curioso: la enfermedad provocaba en primer lugar dolores de cabeza y fuerte fiebre, luego el dolor se desplazaba hacia la oreja izquierda, y la víctima moría después de dos o tres días [43]. Garcilaso de la Vega señala que la epidemia había sido precedida, en los años 1544 y 1545, por una epizootia que devastó los rebaños de llamas [44].

---

[37] Sobre las epidemias en el Perú, véase el trabajo de Henry F. Dobyns, «An outline of Andean epidemic history to 1720», *Bulletin of the History of Medicine,* vol. XXXVII, núm. 6, noviembre-diciembre 1963, págs. 493-515.

[38] *Ibid.,* pág. 345.

[39] Poma de Ayala, *ob. cit.,* pág. 114.

[40] Pachacuti, *ob. cit.,* pág. 216.

[41] Ver también Cieza de León, *ob. cit.,* capítulo LXVIII.

[42] Recordemos que hemos creído poder leer los efectos de esta epidemia sobre el gráfico de la pirámide de edades de los chupachos de Huánuco.

[43] Cieza de León, *La crónica del Perú,* Madrid, 1941, pág. 71.

[44] Garcilaso de la Vega, *ob. cit.,* pág. 315.

En 1558-1559 se declara una epidemia de viruela: en Lima, según Cobo [45], en el conjunto del país, según Montesinos [46]. H. F. Dobyns anota la coincidencia de la plaga con la epidemia de «gripe» que por las mismas fechas azotó a Europa occidental [47].

Sin embargo, la epidemia más grave del Perú en el siglo XVI (aparte de la de 1524-1526, sobre la cual nos faltan datos), parece ser la que se declara entre los años 1585-1591. De hecho, se trata de una conjunción de diversas enfermedades, cuyo curso podemos intentar reconstruir: el mapa muestra tres itinerarios [48].

Una primera epidemia de viruela se declara en el Cuzco en 1585. El mismo año, el cónsul de la ciudad de Huamanga hace cerrar el camino que viene de Cuzco: suponemos, pues, que la epidemia se expande de este a oeste. Lima es alcanzada en 1586: en el hospital Santa Ana, reservado a los indios, mueren de 14 a 16 enfermos por día durante dos meses [50]. Más tarde, la epidemia gana el norte y alcanza Quito en 1587: en cuatro meses mueren 4.000 personas; la enfermedad ataca sobre todo a los niños, a los hombres más que a las mujeres, y no afecta a los españoles [51].

Una segunda epidemia venida del norte, de Panamá y Bogotá, se añade a la viruela venida del sur: la nueva plaga provoca una erupción de peste bubónica o de tifus, introducida en el Perú por los esclavos negros importados de las islas de Cabo Verde [52]. La enorme tasa de mortalidad en Quito, de 1587 a 1588, resultaría del encuentro simultáneo de ambas epidemias venidas de direcciones opuestas. El virrey Villar, en una carta dirigida a Felipe II y fechada el 19 de abril de 1589, señala que la nueva enfermedad se propaga desde Quito hacia el sur, apoderándose de Cuenca, Paita y Trujillo [53]. En 1590, en su informe anual al General de los jesuitas, Arriaga describe también la marcha de la epidemia: «Apareció en primer lugar en Cartagena... luego alcanzó Quito y las regiones ve-

---

45 Cobo, *ob. cit.*, tomo II, pág. 447.

46 Fernando Montesinos, *Anales del Perú,* Madrid, 1906, tomo I, pág. 254.

47 H. F. Dobyns, *ob. cit.*, págs. 500-501.

48 Véase el mapa 2, en anexo. Para esta reconstrucción, nos apoyamos en el estudio de Dobyns, *ob. cit.*, págs. 501-509.

49 Montesinos, *ob. cit.*, tomo II, pág. 100.

50 Cf. Juan D. Lastres, *Historia de la Medicina Peruana,* volumen II: *La Medicina en el virreinato,* Lima, 1951, pág. 77; citado por Dobyns, *ob. cit.*, página 502.

51 Polo, *ob. cit.*, pág. 62, y Dobyns, *ob. cit.*, pág. 502.

52 Dobyns, *ob. cit.*, pág. 504.

53 En Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI,* vol. XI: *El virrey, Conde del Villar, IIa. parte,* 1588-1591, Madrid, 1925, pág. 207.

cinas... Enseguida se extendió no solamente a Lima, sino también al Cuzco, a Potosí, y a todo el Sur del reino del Perú» [54]. Arriaga añade una descripción de la enfermedad: el cuerpo de las víctimas se cubría de pústulas; éstas obstruían la garganta impidiendo el paso de los alimentos y consumían los ojos; los enfermos exhalaban un olor fétido y se hallaban tan desfigurados que sólo podían hacerse reconocer por su nombre [55].

Por último, en 1589 estalla una tercera epidemia al sur del país, en Potosí: en efecto, por estas fechas el virrey Villar alude a «otra enfermedad, de tos y de resfrío, acompañada de fiebre»; ésta llegaba a atacar, ciertos días, a más de 10.000 indios [56]. Según Dobyns, se trataría de una variedad de gripe [57] que se extiende hacia el norte del país, alcanzando Arequipa, sin duda el Cuzco, y más tarde Lima y Trujillo. La mortalidad fue particularmente elevada cuando se encontraron ambas epidemias, de peste y de gripe, como sucedió, en 1589, en Lima y Arequipa.

Con unanimidad, las fuentes insisten en que la enfermedad ataca sobre todo a los indios, y en cierta medida no afecta a los españoles. Es indudable, por tanto, que las epidemias jugaron un papel esencial en el descenso demográfico de la población indígena durante el siglo XVI [58]

Abusos, guerras, epidemias: se trata de causas externas. Habíamos aludido antes a la hipótesis de una reducción de la natalidad, es decir, una causa interna, vinculada a la desestructuración de la sociedad indígena. De ello toman conciencia, confusamente, los propios indios.

---

[54] Carta del padre Arriaga, fechada el 20 de mayo de 1590, publicada por Polo, *ob. cit.*, pág. 102.

[55] *Ibid.*, pág. 103. Un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid («Ordenanzas y comisiones para el Reino de Granada y obispado de Quito», manuscritos 3043, J. 55, ff. 422-427: «Junta de médicos») describe los cuidados sugeridos por los médicos de Lima.

[56] En Levillier, *ob. cit.*, pág. 207.

[57] Dobyns, *ob. cit.*, pág. 505.

[58] Sin embargo, hagamos notar que queda un problema sin respuesta: hemos creído poder establecer que la situación demográfica del Perú, a fines del siglo XVI, era más satisfactoria en el sur que en el norte. Pero hemos visto que las epidemias se propagan, tanto desde el norte hacia el sur como desde el sur hacia el norte. ¿Debemos suponer que éstas eran menos mortales en el sur en razón del clima más frío? Un documento fechado en 1594 atestigua que la epidemia de 1589 hizo más víctimas en los valles cálidos que en las mesetas: Cf. Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo III, cuaderno 37, f. 3 r.: «... pues era notorio que en los yndios serranos no auia auido diminuçion como en los yungas».

3. *La demografía en la conciencia indígena*

El cuestionario a partir del cual fueron redactadas las *Relaciones geográficas*, en los años 1582-1586, se refiere entre otras cosas a la demografía indígena. Los redactores interrogan a los indios y les preguntan si, en relación con el tiempo de los Incas, su número ha aumentado o disminuido, si su salud es mejor o peor y cuáles son las causas de la evolución [59]. Las *Relaciones* nos informan así acerca de la idea que los indios se hacen de su propia situación demográfica.

Según 21 *Relaciones*, correspondientes a las Audiencias de Quito, Lima y Charcas, podemos establecer los cuadros siguientes que resumen las respuestas dadas al cuestionario [60].

a) *Caracteres de la demografía*

Número	Salud	Vida
+ . 3 — : 16 0 : 2	+ : 2 - : 6 0 : 12 = : 1	+ : 0 — : 6 0 : 15

b) *Factores de explicación*

Guerra	*Epidemias*	*Desplazamientos*	*Trabajo*	*Alimentación, bebida*	*Libertad*	«No saben»
+ : 9 — : 2 0 : 9	+ : 9 — : 2 0 : 9	+ : 7 — : 0 0 : 13	+ : 6 — : 1 0 : 13	+ : 4 — : 1 0 : 15	+ : 3 — : 1 0 : 16	+ : 1

[59] Véase la pregunta núm. 5: «De muchos o pocos indios, y si a tenido más o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren...», y la pregunta núm. 15: «... y si an biuido mas o menos sanos antiguamente que ahora, y la causa que dello se entendiere» (*R. G. I., ob. cit.*, págs. 88-89).

[60] Referencias: Los signos (+) y (—) significan una cantidad más o menos grande o simplemente la presencia o ausencia en las respuestas según la rúbrica indicada (por ejemplo: en la rúbrica «número», tres respuestas afirman que los indios son más numerosos hoy, 16 que son menos numerosos; en la rúbrica «guerra», nueve respuesta explican la evolución por la guerra y dos, al contrario, la explican por la paz); (=) indica igualdad (salud tan buena hoy como en otro tiempo); (0) indica que no hay respuesta a la rúbrica indicada. Véase también en anexo el cuadro que recopila las diversas respuestas contenidas en las *Relaciones geográficas:*

Las respuestas relativas a la evolución demográfica van por lo general en un mismo sentido: los indios tienen conciencia de ser menos numerosos, de vivir menos tiempo y con peor salud. En cuanto a las causas de la decadencia, las epidemias y las guerras [61] son las más frecuentemente citadas (nueve respuestas positivas para cada rúbrica). Las enfermedades sobrevienen a menudo por los desplazamientos de la población y los cambios de clima (siete respuestas). A continuación viene el tributo: los indios se atreven a explicar que su número ha disminuido en razón del trabajo excesivo que les es impuesto (seis respuestas) [62]. Todas estas causas parecen «normales» y concuerdan unas con otras.

Sin embargo, algunas respuestas parecen aberrantes: y por lo mismo se revelan más significativas. En ciertos casos, los indios explican que su número ha disminuido o que viven menos tiempo porque en la actualidad tienen menos trabajo, son más libres y se alimentan mejor. En Jauja, por ejemplo, en Atunsora y en la provincia de los collaguas:

«... E que vivían más años antiguamente que agora, y que entienden ques la causa, que entonces *comían y bebían menos que agora* [63].

«Y a causa de ser ahora más viciosos que antes con más libertad, viven menos sanos... [64]

«Vivían más, porque antiguamente dicen que todos vivían mas regladamente que agora porque no abundan de a los cosas que agora ni tenían las ocasiones que agora tienen de beber y otros vicios, con el demasiado trabajo que tenían en tiempo del Inga...» [65]

¿Este cuadro paradisíaco se debe a la complacencia de los indios o a su temor cuando el corregidor los interroga? No podemos eliminar del todo esta hipótesis, pero son bastante numerosos los testimonios donde los indios no vacilan en quejarse de su suerte, para suponer que, por lo general, responden sinceramente a las preguntas. ¿Qué significa entonces el sentimiento de una libertad excesiva y de un trabajo menor? ¿No hay que pensar que el exceso de liber-

---

[61] De las nueve respuestas que mencionan las guerras, cuatro se refieren a las guerras civiles entre los propios indios (en tiempos de Atahualpa y Huascar, o anteriormente).

[62] Así los indios de Vilcas Guaman: «Fueron los indios desta provincia en gran cantidad más de lo que agora son; y la causa de haber venido en disminución, *dicen los naturales* della ser el excesivo trabajo que tienen en acudir a las minas de azogue y plata y ingenios de azúcar a que acudan los dichos indios» (*R. G. I.*, ob. cit., t. I., pág. 205). (El subrayado es nuestro.)

[63] R. G. I., *ob. cit.*, T. I., pág. 170.

[64] *Ibid.*, T. I., pág. 222.

[65] *Ibid.*, pág. 330.

tad corresponde, de hecho, al vacío dejado por el hundimiento de las reglas de vida tradicionales *(vivían más regladamente que ahora)* y por la desorganización del Estado inca? Si los indios consideran que trabajan menos ¿no es porque su concepción del trabajo implicaba en tiempos del Imperio un elemento religioso que le confería sentido, y que este trabajo desapareció reemplazado por el tributo español, no sólo opresor, sino desprovisto de significación religiosa y, por tanto, absurdo?

Es notable que las respuestas de este tipo contengan alusiones al alcoholismo. Así, la *Relación* concerniente a los collaguas añade:

«Ni había vino, questa es causa bastante de vivir poco, que, como son borrachos e beben el vino nuevo de la tierra *sin orden,* mueren agora muchos...» [66]

Es difícil medir la difusión del alcoholismo entre los indios después de la Conquista. Pero el hecho mismo de su existencia parece revelador: en efecto, la embriaguez estaba prohibida y era severamente castigada en tiempos del Inca [67]. Que ahora se extienda libremente significa la ruina de las antiguas reglas de vida: el indio se evade de un mundo que ya no tiene sentido para él. Las respuestas en apariencia aberrantes y las observaciones sobre el alcoholismo revelan, así, desde el nivel demográfico, la desestructuración de la sociedad indígena.

* * *

Piénsese, en efecto, en el simple alcance de las cifras: si la población del Imperio inca era aproximadamente de ocho millones de habitantes hacia 1530, antes de la Conquista [68], y si ella queda reducida a 1,3 millones hacia 1590, se comprende que este descenso de más del 80 por 100 haya desorganizado completamente los cuadros tradicionales de la sociedad. La estructura decimal, sobre todo, que jugaba un papel tan grande en tiempos del Imperio, no puede ya mantenerse ante los enormes vacíos que se producen entre los grupos de 10, 100, 1.000 y 10.000 hombres. La desintegración social resulta, en primer término, de la catástrofe demográfica.

---

[66] *Ibid.,* T. I., pág. 330. Añadamos el ejemplo de los pacajes: «la causa principal de su poca vida es el demasiado beber que agora usan» (*Ibid.,* página 339).

[67] Salvo durante las ceremonias religiosas. La bebida tradicional era la chicha, extraída del maíz.

[68] O, más exactamente, hacia 1524, antes de la primera epidemia.

II. La desestructuración económica

En el Imperio inca los principios de reciprocidad y de redistribución regulaban el funcionamiento de la economía. Después de la Conquista la comunidad subsiste y propone aún el modelo de la reciprocidad; pero, en cambio, la redistribución estatal queda arruinada con la muerte del Inca. En la cumbre de la jerarquía social los españoles sustituyen a la antigua casta dirigente y basan la economía en la explotación de los indios.

1. *La economía colonial*

La dominación española determina, en efecto, los rasgos característicos de la economía colonial. Es cierto que los nuevos señores saben utilizar en su beneficio las instituciones preexistentes (como veremos más adelante), pero su sola presencia, además de las nuevas actividades que introducen, trastorna la organización tradicional.

La ruina del antiguo sistema de redistribución provoca en primer término una reorientación fundamental del espacio económico. Recordamos que, en tiempos del Imperio, Cuzco era el punto de convergencia y divergencia de las riquezas; ahora bien, el espacio resulta en adelante descentrado: la capital se establece en Lima, y las minas de Potosí constituyen pronto el nuevo área de atracción del país. Entre estos dos polos, el Cuzco, antiguo centro del mundo, no juega sino un papel de intermediario. Si pensamos que el sistema económico del Imperio inca se prolongaba en una representación religiosa y cosmológica, que era lo què a su vez le otorgaba sentido, comprenderemos la profundidad de la ruptura colonial.

La desorientación del espacio se manifiesta igualmente a escala regional e incluso local. La complementariedad vertical de la economía andina, que asociaba cultivos escalonados desde el nivel del mar hasta una altura de más de 4.000 metros, sufre graves alteraciones. A veces son los españoles quienes, desconociendo el sistema indígena, atentan directamente contra el principio de complementariedad al repartirse las encomiendas y separar las «colonias» (pobladas en gran parte por mitimaes de su centro de origen. Tal es el caso del valle de Sama en la costa; éste, productor de maíz y algodón y vinculado tradicionalmente a la provincia de Chucuito, desprovista de tales productos, fue separado de la provincia y fue atribuido a Juan de San Juan hasta el momento en que, gobernando el virrey Cañete, los funcionarios reales tomaron conciencia del error cometido y decidieron vincular nuevamente el valle a la provincia de Chucuito, que dependía de la Corona[69]. A menudo fueron los

---

[69] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 123 v.; Cf. igualmente J. V. Murra, *ibid.*, pág. 429.

propios mitimaes quienes, en medio de los desconciertos de la Conquista, abandonaron espontáneamente las zonas donde habían sido trasplantados para volver a sus regiones natales [70]. O simplemente desaparecieron en la catástrofe demográfica que siguió a la llegada de los españoles.

Por cuanto concierne a la producción agrícola, el descenso constante de la población provoca, efectivamente, el abandono de las tierras menos fértiles o más marginales. En relación con este fenómeno sólo disponemos de documentos de índole cualitativa, pero esclarecedores. Escuchemos, por ejemplo, al curaca Camiqui, de Yucay (cerca del Cuzco), en 1552:

> «... Dijo que como hay pocos indios ahora en el valle y muchas tierras andan buscando en el valle las mejores que les paresca y dejan de labrar las que de antes labraban...» [71]

En otros casos, se trata de plantaciones alejadas, de coca especialmente: como en Manchac, cerca de Huánuco [72]. Se plantea entonces otro problema: ¿es preciso admitir también un descenso en el rendimiento de las tierras cultivadas? Esto es lo que da a entender, también en Yucay, Francisco Chilche, curaca principal del valle:

> «... se podían coger en ello labrándose como se labra quinientas hanegas de mais porque en tiempo del ynga las labraban mejor y se cogían mucho más...» [73]

De hecho, el mantenimiento del sistema de terrazas en las pendientes, o de los canales de irrigación en la costa, exigía una mano

---

[70] Cf. en el Archivo General de Indias, *Escribanía de Cámara,* 501 A, ff. 97 r.-97 v.: «Yten si sauen que luego como entraron los españoles en este Reyno todos los dichos yndios yanayacos y los dichos officiales ottéros de *Xultin e muchos destos se bolbieron a sus tierras...».* Sobre la partida de los mitimaes ver también, en el Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), «Juicio en grado de apelación ante la Real Audiencia de la Plata seguido entre Don Juan Duran y los caciques de Sipe Sipe en Cochabamba sobre las tierras de Ycallungas» (EC, 1584, núm. 72, f. 80), «Los indios de Tinguipaya sobre tierras» (EC, 1578, núm. 9, f. 16); «Los caciques e indios de Millerca del Callao, solicitando se los reduzcan al pueblo de Guancane» (EC, 1611, núm. 418, f. 104).

[71] Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña... en 22 de abril de 1552», libro 3, índice 3, f. 33 v.

[72] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 615, «Autos que don Baltazar Paucar Guaman, cacique principal del repartimiento de Manchay o Manchac, jurisdicción de la ciudad de Huánuco, siguió por sí y en nombre de los indios de su parcialidad contra los herederos de Sebastián Núñez del Prado...» [1562].

[73] Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña... en 22 de abril de 1552», libro 3, índice 3, f. 36 r.

de obra abundante y una disciplina rigurosa: no es, pues, sorprendente que los trastornos de la Conquista impliquen un descenso de la producción indígena, a la vez por disminución del área cultivada y por reducción del rendimiento. Esto, aunque los funcionarios reales recomienden expresamente la preservación de algunas instituciones indígenas: tal es el caso de Garci Diez, visitador de Chucuito, que durante su estancia en Moquega, en la costa, no deja de velar por el mantenimiento de «la orden que el Inga les dejó en el repartir del agua», desviada por los españoles instalados en el valle [74].

Los españoles confiscan el agua, pero también la tierra: para los indios, la dominación colonial significa la desposesión de los medios esenciales de producción. En principio, el proceso resulta favorecido por el descenso demográfico y el aumento de las tierras sin cultivar. Pero como los españoles buscan también las mejores tierras, en definitiva, su ocupación acaba implicando siempre la expulsión de los indios. Es así como en la región de Huánuco, en 1562, el curaca Cristóbal Xulca Condor se queja de que las tierras hoy en poder de sus súbditos

> «... no son tan buenas como las que solían tener porque las buenas se las tomaron los españoles cuando este pueblo se fundó...» [75]

Uno de los medios más directos de adquisición de que disponen los españoles consiste, en efecto, en hacerse atribuir oficialmente las tierras por el cabildo de la ciudad de la que son *vecinos* [76] Pero se trata entonces, por lo general, de terrenos próximos a la ciudad en cuestión, y este procedimiento regular resulta pronto insuficiente: la población blanca aumenta rápidamente y la posesión de vastos dominios suscita un interés cada vez más intenso, a medida que, con el desarrollo de los núcleos urbanos y la economía minera, se abría un mercado para los productos agrícolas. De este modo, lo más frecuente fue que los españoles se apropiaran de la tierra ocupándola de hecho, es decir, por la violencia.

Los encomenderos se encontraban en la mejor posición para practicar este tipo de usurpación. Si bien el sistema de la encomienda no concedía a su beneficiario sino el derecho a la percepción de un tributo y no el derecho de propiedad sobre la tierra de los indios que le eran confiados; era fácil para el encomendero desvirtuar el

---

[74] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 123 v.

[75] Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, editado por J. V. Murra, Huánuco, 1967, f. 19 r.

[76] Los *Libros del Cabildo de Lima*, editado por B. T. Lima, 1935-1962, los libros correspondientes del Cuzco, en el Archivo histórico del Cuzco.

sistema del tributo y despojar a los indios. Los archivos de Lima y del Cuzco abundan en ejemplos de este tipo[77]. Limitémonos a citar aquí el caso de Manchac, en la región de Huánuco: poco después de la Conquista, los indios de este repartimiento descuidaron sus plantaciones de coca, situadas en los Andes, a más de 25 leguas. Hacia 1553 un encomendero, Sebastián Núñez de Prado, decidió explotarlas nuevamente gracias al trabajo de sus propios indios; les prometió que el producto de las plantaciones se descontaría del tributo, pero jamás respetó esa promesa: aunque la tasación de 1549 limitaba sus obligaciones a 80 cestos de coca por año, obligó a los indios a suministrar 300, mientras utilizaba el pretexto de su iniciativa para atribuirse en plena propiedad las plantaciones[78]. Tales usurpaciones dieron lugar a innumerables procesos cuyas huellas nos han llegado en algunos casos. Pero no olvidemos que, por lo general, los indios no tenían siquiera la posibilidad de quejarse. Apenas podían imaginar, inmersos como estaban en la situación colonial, que pudieran obtener reparación. De ello dan testimonio los indios de Urco-Urco, cerca del Cuzco, cuya voz auténtica se filtra a través de las fórmulas rituales: «... que por ser los dichos yndios de Urco pobres y el capitán Diego maldonado ser ombre muy poderoso e rico le faborecía la justicia y a los dichos yndios por ser pobres no les querían justicias oyr de justiçia...»[79].

[77] Cf. en el Archivo Nacional del Perú, la sección «Derecho Indígena y Encomiendas», entre otros: «Autos que el visitador Juan de Palomares siguió de oficio en nombre y voz de la Justicia Real contra Juan Arias Maldonado. vecino de la ciudad del Cuzco y heredero del capitán Diego Maldonado encomendero que fue del valle de Andahuaylas...» [1573] (legajo II, cuaderno 17, f. 87); «Autos seguidos por Don Cristóbal Alférez cacique del pueblo de Tique, jurisdicción de la ciudad del Cuzco y de la encomienda de don Luis Palomino contra Pedro de Orue y Francisco Moreno...» [1574] (legajo II, cuaderno 20, f .23); «Autos que siguió el licenciado Alvaro de Carvajal, Fiscal, a nombre de don Tomás Marchacpina, cacique del valle de San Juan y de Lurin Ica, y de los demás indios de aquel repartimiento, contra don Luis Fernández de Córdova...» [1587] (legajo II, cuaderno 28, f. 111); etcétera.

[78] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, Suplementario, cuaderno 615: «Autos que Don Baltasar Paucar Guaman, cacique principal del repartimiento de Manchay o Manchac, jurisdicción de la ciudad de León de Huánaco, siguió por sí y en nombre de los indios de su parcialidad contra los herederos de Sebastián Núñez de Prado, encomendero que fue de aquel repartimiento...» [1562] (f. 173).

[79] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo I, cuaderno 12 (en «Testimonio de los Autos que siguió don Hernando Alvarez Azevedo como procurador de Don Pedro Atahuallpa, cacique principal del pueblo Urco-Urco o Chuquimatero, en el valle de Quispicanchis y de los demás yndios de aquella parcialidad contra el capitán Diego Maldonado...» [1571], f. 38 r.).

La situación colonial pone en contacto dos civilizaciones radicalmente distintas; así el solo hecho de que los españoles traigan consigo un sistema extraño al mundo precolombino (la economía de mercado), significa la penetración de elementos hasta entonces desconocidos y que alteran la organización indígena tradicional: hecho que ilustran las nuevas formas del tributo y la introducción de la moneda.

2. *El tributo*

¿En qué se diferencia el tributo pagado al español y el tributo pagado al Inca? En el Perú del siglo XVI se perfilan líneas directrices, pero a través de diferencias a la vez regionales y administrativas. Por ello el método más seguro consiste, aquí, en apoyarse sobre estudios de tipo monográfico. Examinaremos sucesivamente cuatro casos para los cuales abundan las fuentes y cuya distribución geográfica permite establecer comparaciones: los chupachos de Huánuco, al norte del Perú central; los aymaras de Chucuito, al sur, en las riberas del lago Titicaca; el valle del Yucay, cerca del Cuzco, y el valle de Huaura, en la costa, al norte de Lima.

a) LOS CHUPACHOS DE LA REGIÓN DE HUÁNUCO

Entre la cordillera de Huayhuash, al oeste, y la ceja de montaña, al este, la región de Huánuco comprende variados paisajes. La cordillera, orientada de noroeste a sudoeste, alimenta dos grandes ríos, el Marañón y el Huallaga, que se dirigen hacia la cuenca del Amazonas. Huánuco está situado en el valle del Huallaga, el que, al llegar a la altura de la ciudad, forma un amplio lago a nivel relativamente bajo (1.800 metros)[80]. Las posibilidades agrícolas de la región son así variadas. Al maíz y a la papa se añade el cultivo del algodón gracias al clima cálido, mientras que la proximidad de la ceja de montaña asegura la recolección de la coca. En cambio, la cría de la llama, intensiva en el sur del Perú, parece aquí menos frecuente[81].

En 1562, los chupachos fueron confiados en encomienda a Gómez Arias Dávila[82]. Una de las preguntas de Ortiz de Zuñiga

---

[80] Cf. P. Denys, *Amérique du Sud, Geographie Universelle,* tomo XV, vol. 2, 1927, pág. 292. Ver en anexo el mapa 3.

[81] Cf. Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.,* respuesta a la pregunta 18; por ejemplo, el curaca de Auquimarca.

[82] Otra visita a los mismos chupachos, efectuada en 1549 por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida, permite útiles comparaciones. (Cf. Marie Helmer, «La visitación de los indios chupachos: Inca y encomendero», *Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines,* 1955-1956; el documento aparece republicado en Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.,* págs. 289-310.)

se refiere al tributo debido al encomendero; todos los curacas interrogados insisten en la diferencia existente entre el tributo actual y el tributo al Inca; todos se quejan también del rigor del sistema español, tanto más duro cuanto que los indios son menos numerosos que en otro tiempo:

> ... al presente tributan a su encomendero *diferentemente* que tributaban al ynga... y que ahora *dan más* [83].
>
> Y que al presente sienten más trabajo en dar los tributos que no sentían en tiempo del ynga porque entonces eran muchos indios y al presente no son tantos... [84].

Ciertamente, ha desaparecido cierto número de prestaciones debidas en tiempos del Imperio: los chupachos ya no suministran soldados para el ejército del Inca, ni *mamaconas* para el templo del Sol, ni mineros para la extracción del cobre [85], y sus obligaciones ahora no implican ni plumas, ni vasos, ni aji, ni *llautos* [86]; pero la lista de las prestaciones debidas al encomendero no es menos extensa: al maíz se añade el trigo (cultivado en campos antes dedicados al maíz [87]; el encomendero exige también coca, cera y miel; y, por último, productos artesanales introducidos por los españoles: riendas, cabestros, colchones, etc. [88].

Una pregunta decisiva se plantea: ¿cómo son producidos el trigo y el maíz suministrados al encomendero? Algunos informantes nos indican que los indios consagran al tributo ciertos campos y que los *cultivan en común*. Por ejemplo, el curaca de Rondo:

> ... cinco fanegas y media de trigo que hacen chacara todos para él dan más veintidós fanegas y media de maíz puesto todo en casa del encomendero y hacen todos asimismo chacara para ello dan más dos fanegas de papas y tres almudes más de que *hacen* asimismo *chacara de común*... [89].

Así, se perpetúa una antigua tradición de tiempos del Inca. ¿Pero de dónde provienen esos campos cultivados en común? ¿Se trata de antiguas parcelas del Inca o del Sol? En ese caso, habría continuidad desde la época del Imperio. Pero, en general, estas tie-

---

[83] *Ibid.*, ff. 10 v.-11 r. (declaración de don Diego Xagua, curaca principal). (El subrayado es nuestro.)

[84] *Ibid.*, f. 16 v.

[85] *Ibid.*, f. 16 v.

[86] *Llauto*: franja trenzada que llevaban los Incas.

[87] Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.*, f. 16 v.

[88] *Ibid.*, f. 16 v.: «dan al presente cera y miel que no solían dar al ynga... cabestiros é jáquimas...»; *ibid.*, f. 11 r.: «trigo y costales y toldo y manteles y colchones y pañiguelos de mesa y ovillos de hilo de algodón, y mantas de caballo y jáquimas y cinchas...»

[89] *Ibid.*, f. 97 r. (El subrayado es nuestro.)

rras han sido confiscadas por los españoles [90]. En consecuencia, los campos consagrados al tributo han de deducirlos los indios de sus propias tierras:

> ... tienen ahora tierras señaladas *entre ellos* donde siembran el maíz y trigo y papas que dan de tributo... [91].

De hecho, a diferencia del Inca, que sólo pedía a los indios su fuerza de trabajo, el encomendero exige el suministro de productos. Así, anteriormente, los indios cultivaban las tierras del Inca a cambio del derecho de cultivar sus propias tierras; pero la noción de reciprocidad carece de sentido para el encomendero; los indios no reciben de él ningún don, ni siquiera simbólico; de este modo, el tributo no sólo les parece diferente, sino gratuito. Es más, aquello que ahora resulta gravado es el territorio de cultivo del ayllu. Comprendemos entonces que, en adelante, las cargas del tributo fueran más pesadas. Sin embargo, al sobrevivir la organización comunitaria, los indios trasladan la ayuda mutua tradicional bajo el régimen del encomendero y participan colectivamente en el pago del tributo.

Por otra parte, el encomendero posee sus propias tierras, cuya explotación exige mano de obra. Los indios le suministran grupos de trabajadores para el mantenimiento de sus campos, así como vaqueros, porqueros y artesanos [92]. Algunos de estos trabajadores tienen un estatuto que recuerda al de los yanas; es el caso de algunos apicultores o porqueros, cuyo turno de servicio no siempre es renovado [93]; lo mismo sucede con los indios que sirven en el albergue *(tambo)* del valle de Ambo [94]. En cambio, los indios que sirven como domésticos del encomendero y los que cultivan sus campos son renovados periódicamente [95]. Así se perpetúa, bajo formas diversas, una vieja institución del Imperio, la mita. Los indios «de servicio» no deben ningún otro tributo; pero el encomendero (a diferencia del Inca) no les entrega generalmente ni alimento ni salario [96].

Por último, como en tiempos del Imperio, los indios deben un tributo textil. Sin embargo, hay también aquí una diferencia funda-

[90] *Ibid.*, f. 22 r.
[91] *Ibid.*, f. 22 r. (El subrayado es nuestro.)
[92] *Ibid.*, f. 11 r.
[93] *Ibid.*, f. 11 r.
[94] *Ibid.*, f. 22 v.
[95] *Ibid.*, ff. 97 r.-97 v.
[96] *Ibid.*, f. 11 r.

mental. Sabemos que en Huánuco los indios fabricaban para el Inca ropas de *cumbi* y que éste les suministraba la materia prima, es decir, la lana. En adelante, son tejidos de algodón lo que deben al encomendero, y todo el movimiento se hace en sentido único, ya que los indios suministran ellos mismos el algodón, cultivado en sus propios campos. Las quejas a este repecto son unánimes:

> ... no dan ropa de cumbi sino de algodón que ellos siembran y cogen y que el ynga les daba lana para la ropa de cumbi... [97].

Algunas veces, los indios expresan explícitamente el deseo de que el encomendero les suministre el algodón del tributo, tal como lo hacía el Inca con la lana:

> ... querrían asimismo que su encomendero les diese el algodón para hacer la ropa... [98].

El ritmo de las entregas resulta, además, incrementado; el encomendero percibe el tributo textil cada cuatro meses (debiendo cada casa «una pieza y media») [99], mientras que el Inca sólo exigía ese tributo una vez al año; entre todas las obligaciones, ésta constituye una de las cargas más pesadas [100].

La pregunta número 12 de Ortiz de Zúñiga resume la situación; se refiere al tiempo de trabajo que los indios consagran al tributo [101]. Las respuestas varían muy poco; éste es de siete a ocho meses. Los indios se quejan de que no les queda tiempo para cultivar sus propios campos, e incluso los curacas deben pagar tributo, habiendo estado exentos de ello en tiempos del Inca. Tanto es así que los indios de Huánuco se atrevieron a protestar en Lima:

> ... al presente sienten más cansancio que nunca tuvieron porque todos trabajan casados y casadas y viejos y viejas y mozos y mozas y muchachos y muchachas que no queda ninguno y que por esto fueron a pedir justicia a Lima para que los desagraviasen... [102].

---

[97] *Ibid.*, f. 22 r.

[98] *Ibid.*, f. 18 r.

[99] Una «pieza» de ropa comprende una túnica *(camiseta)* y una capa *(manta)* para los hombres, una túnica *(anaco)* y un chal *(lliella)* para las mujeres.

[100] *Ibid.*, f. 16 v.

[101] Cf. el curaca de Auquimarca (*Ibid.*, f. 23 c.: «e tardará en todo ello ocho meses poco más o menos a su parecer». Cf. el curaca de Queros: «que le parece que se ocupa la quinta parte del tiempo en lo que a ellos toca y las tres partes en lo que toca de tributo» (ff. 18 r.-18 v.).

[102] *Ibid.*, f. 33 r. (curaca de Chupa).

b) LA REGION DE CHUCUITO [103]

Chucuito domina, desde la altura de su promontorio, bajo el cielo pálido, las aguas intensamente azules del lago Titicaca, a 3.800 metros de altitud. Los totorales bordean sus márgenes formando una franja anaranjada, mientras que las cimas blancas dominan la ribera opuesta. En la llanura, que se eleva en suave ondulación desde las riberas del lago hasta las colinas circundantes, crece una estepa de gramíneas propicia a la cría de animales y, aunque la capa de agua, de una profundidad de 300 metros aproximadamente, ejerce sobre el clima un efecto moderador, el cultivo del maíz es imposible en estas altas tierras; es por esto que los *mitimaes* son enviados a los valles de las regiones cálidas, cuyos productos (coca, maíz) completan los correspondientes a las mesetas[104]. En efecto, los indios de la región de Chucuito cosechan fundamentalmente *quinoa* y papas (conservadas bajo la forma de chuño); pero el recurso principal lo constituye la ganadería de llamas [105].

La región de Chucuito corresponde al antiguo reino de los lupacas, que se extendía sobre casi toda la ribera occidental del lago, y que durante la dominación española forma un repartimiento bajo administración real. Ya nos hemos preguntado si la situación demográfica relativamente satisfactoria que allí comprobábamos no resulta de ese estatuto privilegiado. El estudio del tributo impuesto al repartimiento permite, en cierta medida, responder a la pregunta: las obligaciones de los indios parecen aquí relativamente moderadas, al menos hasta 1559.

Según la visita de Garci Diez en 1567, están sometidos al tributo todos los hombres de diecisiete a cincuenta años, casados, viudos o solteros; quedan exentos 36 curacas, sobre un total de 11.782 (es decir, el 3 por 1.000). Es la Corona quien percibe el tributo principal, pero también existen otras obligaciones debidas a los religiosos, a los funcionarios e incluso a los comerciantes que residen en Chucuito, así como a los curacas. La primera tasa real que Garci Diez nos da a conocer está fechada en 1553; ésta fue modificada luego en 1559, en 1568 y, por último, por Toledo, probablemente, en 1574.

---

[103] La región de Chucuito comprende dos tipos de población: los aymaras (en número de 47.865) y los uros (en número de 15.047). Estos últimos, cuya vida económica se basa en la pesca, se encuentran de hecho sometidos a la dominación de los aymaras y no contribuyen al impuesto real.

[104] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 8 r.: «... en esta tierra no se da maíz ni trigo sino es en Moquegua y en Sama y en Capinota y en Larecaja que es de este pueblo treinta y cuarenta y cinquenta leguas.»

[105] Cf. P. Denis, *ob. cit.*, pág. 198. Véase anexo.

La tasa de 1553, determinada por la Audiencia de Lima (y firmada por Bravo de Saravia, Hernando de Santillán, Altamirano y Mercado de Peñalosa)[106], establece una lista compleja de obligaciones, pero el conjunto parece moderado; los indios deben al rey cada año[107]:

— 2.000 pesos (peso de 450 maravedíes), a depositar por mitades cada semestre en Arequipa. Para que los indios puedan reunir esta suma, el auditor Altamirano instituye el envío de mitayos a Potosí.
— 1.000 trajes de lana, 500 de *cumbi* y 500 de *abasca*[108], comprendiendo cada categoría 250 trajes masculinos y 250 trajes femeninos[109]. Este tributo textil debe ser entregado en dos partes, cada semestre, en Potosí. La lana es suministrada por los indios, que la extraen de los rebaños comunitarios; algunas veces, los indios más ricos suministran parte de ella[110].
— 1.000 fanegas de maíz, por mitad, cada semestre, en los tambos de Chucuito, Zepita y Caracollo.
— 1.200 fanegas de chuño, por mitad cada semestre, en Potosí.
— 90 «muleros» para el transporte de los productos a Potosí (sobre llamas o las mulas pertenecientes al rey).

¿En qué tierras cultivan los indios el maíz y las papas del tributo? La tasa no lo precisa, sino en lo que respecta a las cien fanegas de papas destinadas a los tambos de Chucuito y Zepita; se trata de las tierras comunitarias[111]. Lo mismo sucede probablemente con las demás obligaciones, porque los informantes de Chucuito señalan, por otro lado, que las antiguas tierras del Sol y del Inca han sido confiscadas por los españoles:

> «... no hay ninguna cosa de ganado ni otra cosa alguna dedicada al Sol ni guacas ni al Inga porque *ha muchos años que los españoles lo tomaron todo...*»[112]

En 1559 el tributo fue modificado por el virrey Mendoza, en el sentido a la vez de una simplificación y de un aumento; mante-

---

[106] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 87 v.
[107] *Ibid.*, f. 86 r., 86 v.
[108] Los tejidos de *abasca* son de calidad ordinaria, los de *cumbi* son de lujo.
[109] Cf. pág. 161, nota 99.
[110] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 53.
[111] *Ibid.*, f. 86 v.: «sembraréis, beneficiaréis y cogeréis, *en vuestras tierras* cien hanegas de papas». (El subrayado es nuestro.)
[112] *Ibid.*, f. 11 v. (el subrayado es nuestro).

nimiento de las 1.000 piezas de ropa y supresión del pago en productos alimenticios, mientras que el tributo en dinero es elevado de 2.000 a 18.000 pesos de plata ensayada. Es esta tasa la que rige la actividad económica de Chucuito aún en 1567, y que Garci Diez describe detalladamente. Sabemos así que las ropas entregadas a título de tributo y vendidas luego en Potosí representan para la Corona 6.000 pesos en 1564 y 5.500 pesos en 1565 [113]. Los informadores de Garci Diez precisan igualmente que el número de mitayos enviados a Potosí para ganar los 18.000 pesos del tributo en dinero se eleva a 500 y que la organización dualista tradicional define siempre unidades tributarias, como aparece resumido en el cuadro siguiente [114]:

Tributarios	*Unidades tributarias*	*Mitayos*	*Tributo en dinero (pesos)*	*Tributo textil («piezas»)*
1.233	Chucuito, Hanansaya	41	1.418	83
1.384	Chucuito, Hurinsaya	41	1.418	83
1.221	Acora, Hanansaya	39	1.320	77
1.207	Acora, Hurinsaya	38	1.320	76
1.470	Ilave, Hanansaya	46	792	93
	Ilave, Hurinsaya		792	
1.438	Juli, Hanansaya	45	1.518	92
1.804	Juli, Hurinsaya	57	1.514	114
153	Mitimaes de Chinchaysuyu	3		
1.663	Pomata, Hanansaya	53	1.749	106
1.341	Pomata, Hurinsaya	42	1.452	85
20	Mitimaes de Canas			
1.039	Yunguyo, Hanansaya	33	561	66
	Yunguyo, Hurinsaya		594	
1.112	Zepita, Hanansaya	35	1.188	71
866	Zepita, Hurinsaya	27	924	54
200	Sama, Hanansaya		1.140	
	Sama, Hurinsaya			
16.151		500	17.700	1.000

El trabajo de los 500 mitayos en las minas de Potosí no siempre es suficiente para reunir los 18.000 pesos. Para pagar la diferencia,

113 *Ibid.*, f. 128 v.

114 Cf. *ibid.*, ff. 31 r. a 33 v.; véase también Marie Helmer, «La vie économique au XVI siècle sur le haut plateau andin. Chucuito en 1567», *Travaux de l'Institud français d'études andines,* 1951, pág. 142 (con algunos errores de detalle).

los curacas recurren entonces a los rebaños de la comunidad [115], o bien alquilan a los españoles indios que con sus llamas aseguran el transporte de mercancías desde Chucuito al Cuzco, desde Cuzco a Potosí, etc.; son los curacas quienes perciben el salario de los indios y —teóricamente al menos— emplean las sumas reunidas en el pago del tributo.

Sin embargo, aunque los aymaras de Chucuito tienen dificultades para cumplir con sus obligaciones fiscales, sus protestas no alcanzan la amplitud de las de los chupachos de Huánuco. Así, aun después de la visita de Garci Diez, el virrey García de Castro decide aumentar el tributo; la ordenanza de 1568 exige 1.600 piezas de ropa (en lugar de 1.000) y 20.000 pesos (en lugar de 18.000) [116]. No sabemos cómo fue aplicada esta ordenanza; algunos años más tarde tuvo lugar una nueva modificación, siempre en el sentido de aumentar el tributo en monedas de plata (lo cual significa un numero mayor de mitayos enviados a Potosí); pero más adelante, según la tasa fijada por Toledo hacia 1574, los aymaras de Chucuito deben entregar cada año 80.000 pesos [117].

Al tributo real se añaden otras cargas, en especial el mantenimiento de los 18 dominicos venidos para evangelizar la provincia. Estos reciben ya del rey un sínodo que Garci Diez evalúa en 5.000 pesos [118], pero exigen también de los indios cierto número de productos naturales; a título de ejemplo, citemos la lista de las prestaciones debidas a los tres dominicos residentes en Chucuito [119].

Por cada religioso, al mes:

— Una fanega de harina (una fanega vale de 6 a 7 pesos).
— Dos fanegas de maíz (una fanega vale 6 pesos).
— Una fanega de chuño (una fanega vale 4,50 pesos).
— Una fanega de papas (que vale 2 pesos).

Para los tres religiosos, al mes:

— Un puerco (de 4 a 5 pesos).

---

115 Garci Diez, *ob. cit.*, f. 14 v.

116 Garci Diez, *ob. cit.*, f. 135 r., 135 v. Las 1.600 «piezas» de ropa de 1568 comprenden 600 «piezas» de *cumbi* y 1.000 «piezas» de *abasca*.

117 El documento de Morales indica un tributo de 80.000 pesos para Chucuito (*ob. cit.*, pág. 61), pero nada dice de la ropa. Refiriéndose al impuesto fijado por Toledo, Vázquez de Espinosa cita igualmente la cifra de 80.000 pesos. Este último impuesto fue, sin duda, establecido después de la visita de fray Pedro Gutiérrez Flores en 1574 (en Garci Diez, *ob. cit.*, págs. 301-363).

118 Garci Diez, *ob. cit.*, f. 111 v.

119 *Ibid.*, f. 6 v., 7 v.

Para los tres religiosos, al día:

- Cuatro gallinas (una gallina, 0,50 pesos) u ocho perdices; pescado y huevos para los días de ayuno.
- Nueve indios «de servicio».

Garci Diez señala que los religiosos piden algunas veces dinero en sustitución de ciertos productos comestibles; pero los indios se quejan y prefieren las prestaciones en productos [120]. Indica también que, algunos años antes, los indígenas suministraban, además, a cada religioso, dos llamas al mes (cuyo valor es de 8 a 10 pesos por cabeza). Dicha contribución fue sustituida en Chucuito por una donación global de 150 ovejas y 100 carneros [121]; esta donación de ganado fue completada por una donación de tierras, cediendo conjuntamente las dos mitades de Chucuito 60 *tupus*, que se tomaron de las tierras comunitarias [122]. Los habitantes de los otros seis pueblos hicieron donaciones análogas a sus «monasterios» respectivos. Pero Garci Diez, en su «parecer», desaprueba las cesiones de tierras y pide su restitución a los indios [123].

El tributo real y el mantenimiento de los religiosos no agotan las obligaciones de los indios de Chucuito. Es preciso tener en cuenta también cierto número de prestaciones ilegales. La Corona está representada en la provincia por funcionarios que reciben del rey una renta proporcional a su rango; carecen, teóricamente, de derecho a exigir un tributo para su beneficio personal. Sin embargo, el corregidor, el *alguacil mayor* y el alguacil menor de Chucuito, el teniente alcalde de Juli y el de Zepita exigen productos y servicios a los indios [124]. Citemos el ejemplo del corregidor de Chucuito; éste percibe cada día (participando todos los indios de la provincia en esta contribución):

- Cuatro perdices.
- Cuarenta huevos (80 huevos y 80 pescados los días de ayuno).
- Seis cirios.
- Ocho indios «de servicio».

---

[120] *Ibid.*, f. 52 r.: «Los padres que ahora hay no quieren trigo ni harina la ración sino en dinero y así les pagan ocho pesos por cada hanega de la harina de la ración y que ellos más querrían dar trigo y harina como han dado hasta aquí a los demás religiosos porque lo tienen de su cosecha y se lo traen de los indios mitimaes que tienen en la costa.»

[121] *Ibid.*, f. 7 r. La oveja vale 3 pesos, el carnero 2 pesos.

[122] *Ibid.*, f. 13 v., f. 14 r.

[123] *Ibid.*, f. 117 r.

[124] *Ibid.*, f. 101 r., 101 v.

En cuanto al alguacil de la provincia, Garci Diez descubre que con el permiso (es decir, la complicidad) del corregidor ha percibido indebidamente, en año y medio, 750 pesos. El visitador le exige que restituya esta suma, pero no es obedecido; se ve obligado, entonces, a pedir, en «su parecer», que el gobernador, García de Castro, reitere la orden de restitución [125].

Es más, los españoles que residen en la provincia a título privado, comerciantes en su mayor parte, reciben los servicios de mitayos. Los diversos pueblos envían a Chucuito 100 indios, acompañados de sus mujeres e hijos, es decir, un total aproximado de 300 personas [126]. Los españoles retribuyen el trabajo de estos mitayos con medio tomín por día, sin alimentación (a pesar de la resolución de la Audiencia de Charcas, que ordena pagar un tomín por día, con alimento). Garci Diez, en su «parecer», recomienda la prohibición de esta práctica.

Otra mita es la de los tambos o albergues; los viajeros españoles se detienen allí y los indios les deben aún prestar servicio Ciertamente, la mita de los tambos se hereda desde tiempos del Inca, pero se agrava por el hecho de que Chucuito, en la ruta del Cuzco a Potosí, pasa a convertirse en una de las etapas más frecuentadas del reino. Cada viajero tiene atribuidos dos servidores, uno para sí mismo y otro para su caballo; ambos indios permanecen a su servicio desde que llega al albergue hasta su partida; «un indio quien esta echando yerba a su caballo toda la noche y duerme a los pies de él y otro que le está sirviendo de hacer lumbre». Otros indios suministran la hierba y la madera para el fuego, sin retribución alguna por parte de los españoles. En total, según los informantes de Garci Diez, el servicio de los *tambos* es una carga más pesada a los indios que el propio tributo real: «lo cual tienen por harto más trabajo que el tributo que pagan a Su Majestad» [127].

---

[125] *Ibid.*, f. 120 r.: «... En tiempo que fue corregidor de la dicha provincia el licenciado Estrada hizo dar al alguacil mayor que allí tuvo quinientos pesos de salario en cada un año y medio que tuvo el dicho oficio a costa de los indios cosa que hasta entonces en la dicha provincia ni fuera de ella no se había hecho y habiéndose dado noticia de ello a la Audiencia Real de los Charcas dieron provisión para que el dicho alguacil volviese al dicho salario teniendo bienes de qué pagarlos y no los teniendo se cobraren del licenciado Estrada y me han informado que aunque se notificó al corregidor de la dicha provincia estando yo en ella *no lo han ejecutado* debería Vuestra Señoría proveer se volviese luego a los indios lo que se les llevó y que de aquí adelante no se llevase el dicho salario ni otro alguno por el dicho alguacil pues no le deben los indios» (el subrayado es nuestro).

[126] *Ibid.*, f. 110 r.

[127] *Ibid.*, f. 109 r.

A todo ello se añade una última categoría de obligaciones; el tributo al curaca. Este parece haber disminuido treinta años después de la Conquista; pero volveremos sobre dicha evolución en el parágrafo siguiente, consagrado al estudio del poder y función de los jefes indígenas bajo la dominación española.

c) EL VALLE DE YUCAY, LLAMADO VALLE SAGRADO

El valle Sagrado, dibujado por el curso medio del río Urubamba, a una veintena de kilómetros al noroeste del Cuzco, se sitúa en el corazón del Imperio inca. Paisaje admirable: el río, todavía rápido, corre a 2.800 metros de altitud entre márgenes verdeantes, mientras que de uno y otro lado, a más de 6.000 metros, brilla al sol la nieve azulada de las imponentes cordilleras. El valle se orienta de sudeste a nordeste. Del Cuzco al Urubamba se eleva una alta meseta de 3.800 metros, entrecortada por pequeños cerros. En la orilla izquierda del río, hacia el noroeste, se extiende el inextricable macizo de Vilcabamba, refugio de los últimos Incas. En su ribera derecha se levanta la inmensa cordillera oriental, más allá de cuyas alturas se extiende, misterioso, el mundo de la selva. De Pisac a Ollantaytambo, el valle se ensancha durante dos o tres kilómetros; es allí donde brota, todavía hoy, el mejor maíz del Perú; en tiempos del Imperio, numerosas terrazas multiplicaban la superficie cultivada. En Ollantaytambo, enormes ruinas recuerdan el emplazamiento fortificado que, río abajo, marcaba el límite del valle. Más allá, dirigiendo su curso hacia el norte, el Urubamba penetra en la cordillera, franqueándola a través de gargantas abruptas y salvajes. Es en este paisaje tortuoso, a una jornada de marcha de Ollantaytambo, donde se eleva el famoso Machu Pichu, ciudad inaudita, levantada sobre una cima, montaña verdaderamente esculpida, cuyos declives vertiginosos dominan desde casi mil metros los meandros que la abrazan; el Machu Pichu, alto lugar sagrado del Imperio, centinela de cuatro mundos: entre el cielo y la tierra, entre la sierra y la selva.

Por su situación geográfica, así como por su significación religiosa, el valle de Urubamba representa para el historiador un caso a la vez excepcional y ejemplar. Las relaciones sociales y políticas que aquí se desarrollaban antes de la Conquista revisten caracteres no menos notables. En efecto, el Valle Sagrado no pertenecía a ninguna de las cuatro privincias del Imperio; dependía directamente del Inca[128]. Consideremos más particularmente la región

[128] Archivo histórico del Cuzco, «Genealogía de la Casa, Ascendencia y Descendencia de don Diego Sairitupac Mancocapac Yupanqui Ynga», en especial el interrogatorio de 1574: «Lo primero que en tiempo de Guayna Capac Ynga

de Yucay, en el corazón del valle, sobre la cual abundan los documentos[129]. Encontramos allí, como en otras partes, tierras reservadas al Inca y al Sol (en el sentido estatal de la propiedad), pero hay otras que poseen un estatuto más particular, pues pertenecen, a título personal, a algún gran personaje; por ejemplo, a Topa Inca Yupanqui o a su mujer, Mama Anahuarque[130]. Son las tierras de esta última categoría las que evidentemente retienen nuestra atención; la mayor parte del valle de Yucay constituye el «dominio» de Huayna Capac, el décimo emperador; éste poseía en propiedad vastos espacios cultivados, campos a lo largo del río o terrazas sobre las pendientes, cuyo producto era almacenado en graneros. Hizo construir allí templos y palacios, que eran sus lugares favoritos de descanso y que, una vez muerto, se consagraron al culto de su momia[131].

---

este valle de Yucay fue como rrecámara suya y ansí los yndios que en él vivían así naturales como mitimaes no eran de ninguno de los cuatro suyos en que todo el Pirú está repartido para los servicios de guerra y otras cosas sino solamente estos eran yana conas del Ynga que le servían aquí a el y a sus hijos y deudos y les beneficiavan sus chácaras que aquí tenían y les eran camayos de muchas cosas aquí» (libro 2, índice 4, ff. 89 r.-89 v.), etc.

129 Además de los millares de folios de la *Genealogía* de Sayri Tupac (índice 1: 854 folios, índice 2: 635 f.; índice 3: 694 f.; índice 4: 542 f.; índice 5: ff. 554-1093; índice 6: 666 f.), podemos consultar en el Archivo histórico del Cuzco un «Empadronamiento, medición y reparto de tierras... entre los yndios de todos los ayllos de los pueblos del valle de Yucay, Guaillabamba y Urubamba... año 1595» (2.ª Sala, Estant. núm. 1, Caja núm. 1, leg. 1-7); este último documento se encuentra parcialmente publicado en la *Revista del Archivo Histórico,* Cuzco, 1957, núm. 8, págs. 388-434. En el Archivo general de Indias hay numerosos documentos acerca del valle de Yucay reunidos en Escribanía de Cámara, 506 A.

130 Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña, escrivano de esta ciudad Cuzco, en 22 de Abril 1522» (libro 3, índice 3, ff. 26 y ss.).

131 Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, interrogatorio de 1574; ver entre otras la respuesta de Diego Casatambo, 80 años: «... siempre a savido y oydo dezir a yndios muy antiguos del dicho valle y desta ciudad del Cuzco como el dicho valle de Yucai era casa de Guayna capa y quel dicho ynga mando hazer los edifiçios casas y andenes que ay en el dicho valle...» (libro 2, índice 4, f. 112 r.); o la de Martín Yupangui, 60 años: «Dixo que guaina capa ynga puso por mitima en el dicho valle a su padre deste testigo que se llamava yupangui y era natural desta ciudad del cuzco para que tuviese quenta con el rreparo de los edifiçios y casas quel dicho ynga tenía en el dicho ualle y después de cierto tiempo quel dicho su padre bibió en yucai nació este testigo en él y desde que se supo acordar vió y entendió que todo el ualle de yucay se llamaba entre los yndios casa del dicho guaina capa y no tierra no pueblo a ninguna provinçia de quatro... y como es notorio el dicho guayna capa tenía sus casas hechas en el dicho ualle con todos los oficios de su serviçio y despensas y depósitos en que le encerrauan los fruto de las chácaras que el dicho ynga tenía...» (*ibid.,* f. 117 v.), etc. Sobre la momia de Huayna Capac, cf. la pregunta 13 del interrogatorio de 1574 (*ibid.,* f. 93 v. y ss.).

¿Cómo se cultivaban las tierras de Huayna Capac? Sabemos que era por medio de los yanas. ¿Pero quiénes son estos yanas? Muchos de ellos vivían todavía en 1570 y fueron citados como testigos por García de Loyola durante el interminable proceso que entabló ante la Corona. De acuerdo con su testimonio, la población del valle tenía un origen muy diverso. En efecto, los indios interrogados distinguen dos categorías; por una parte, los «naturales» del valle pertenecientes a las etnias locales, y, por otra parte, en número igual, los mitimaes, venidos de diferentes regiones del Imperio [132]. Una encuesta de 1552 precisa, en lo que concierne a estos últimos, que cada grupo definido era asignado al cultivo de una terraza, a la cual daban el nombre de su lugar de origen, particularidad que no sólo no contradice sino que demuestra la falta de pertenencia del valle a una u otra de las cuatro ciudades [133]. Los autóctonos, tradicionalmente organizados en ayllus, disponían para su propia subsistencia de tierras llamadas «comunitarias» (cedidas por el Inca, que guarda sobre ellas un derecho eminente). Es probable que la mayor parte de los mitimaes conservaran también la organización en ayllus, y que el Inca les hubiese concedido igualmente tierras en el valle. Pero un hecho parece decisivo: el término yana se aplica a todos los indios de Yucay, de una y otra categoría, tanto a los autóctonos como a los mitimaes [134]. De ahí el interés particular de

---

132 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. la respuesta de Diego Casatambo: «... y quel dicho ynga... puso muchos yndios de diversas partes deste rreino por mitimaes camayos e yanoconas de su servicio demas de los yndios naturales que auía en el dicho ualle los quales todos estuvieron ocupados en rreparos de las dichas casas y edifiçios y sementeras que el dicho ynga y sus mujeres e hijos tenían en el dicho valle» (libro 2, índice 4, f. 112 r.).

133 Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña, escrivano de esta ciudad del Cuzco en 22 de abril de 1522»: «... Y dicen que cada un andén de ellos tenía su nombre que no se acuerda de ellos y que de ciertas provincias venían cada uno a sembrar su andén y conforme a la provincia que lo sembraba se llamaba el andén» (libro 3, índice 3, f. 29 r.). Cf. además la respuesta, en 1574, de Pedro Guare Tito Ynga, setenta años, nieto de Huayna Capac: «Dixo que guayna capac señor que fue destos reynos su aguelo deste testigo tubo su rrecámara en el valle de yucay.. y que los yndios mitimaes los truxo el dicho Guayna capa de sus quatro provinçias para que le siruiesen...» (libro 3, índice 5, ff. 777 v.-778 r.).

134 Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, especialmente la respuesta de Sebastián Tenazela, setenta años: «... e vió que en aquel tiempo todos los yndios del dicho valle se llamauan del ynga y que eran dos parcialidades la una de mitimaes que quiere dezir yndios adueneçidos e la otra de naturales e todos seruían al ynga e a sus hijos e mugeres e parientes e les benefiçiauan las chacaras que tenían e le servían todos de yanaconas como yndios que los tenía el dicho ynga ocupados en el serviçio de su cassa y edefiçio de sementeras que hazia en el dicho ualle» (libro 2, índice 4, f. 102 v.).

los testimonios aquí considerados. Recordamos, en efecto, que en las otras regiones, como en Chucuito, el número de los yanas parecía muy reducido en relación con el resto de la población, aunque tendiese a aumentar a finales del Imperio. El valle del Yucay ejemplifica esta evolución amplificada microscópicamente; también se halla confirmada en él una hipótesis sugerida en el capítulo precedente, a saber, el vínculo que une la institución de los mitimaes y la de los yanas. La mayor parte de los mitimaes de Yucay vinieron al valle muy tardíamente, bajo el reino de Huayna Capac e incluso después, poco antes de llegar los españoles. Así, Diego Casatambo cuenta que vino en tiempos de la guerra civil entre Huascar y Atahualpa, siguiendo a las tropas de este último, mandadas por Callcuchima y Quizquiz [135]. En el valle permanecieron numerosos indios cañaris, bajo la dirección de su jefe, el curaca Chilche. Cuando, más tarde, bajo la dominación española, surgió un conflicto por el mando de los indios, estos últimos fueron repartidos en dos grupos: los autóctonos recibieron por jefe a García Quispicapi, descendiente de los curacas locales, mientras que los mitimaes permanecieron sometidos a Francisco Chilche (que conservaba, a pesar de todo, el título de curaca principal del valle) [136].

Después de la Conquista, ¿cuál fue la suerte de los indios de Yucay? Descubrimos sin sorpresa que el propio Francisco Pizarro, erigiéndose en heredero del Inca, se los atribuyó en encomienda [137]. Los indios sirvieron a su nuevo señor de la misma manera que al

---

[135] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «Dixo que en el tiempo que guascar ynga y ataguálpa hijos de guaina tupa tuvieron diferençias y guerras sobre el señorio deste rreino este testigo vino con chalcochima y quizquiz capitanes de ataguálpa ynga questaua en quito y se quedó en el dicho valle que a más de quarenta años...» (libro 2, índice 4, f. 112 r.); «... y vinieron casi en el mismo tiempo que entraron los españoles en este rreino...» (*ibid.*, f. 112 v.).

[136] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «Después de todo esto un yndio de la deçendencia de los yngas que se dize don garcia quispicapi puso demanda al don francisco chilche del mando e caçicazgo diciendo que a él le perteneçia por ser hijo e nieto de los que havían mandado este valle e los yndios del el cual pleito se feneçió conque se conçertaron el dicho don francisco Chilche e don garçia quispicapi en que el mismo fuese cacique de los naturales del dicho valle y el otro le fuese de los mitimaes e advenedizos a él» (libro 2, índice 4, f. 90 r.). En el parágrafo siguiente volveremos sobre el papel de Francisco Chilche en el valle de Yucay.

[137] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. los diversos interrogatorios: «y cuando el marqués francisco Piçarro entró en esta tierra tomó por si este valle entre otras cosas...» (libro 2, índice 4, f. 89 .); «Si saven que al tiempo que los españoles conquistaron la çiudad del cuzco el marqués don francisco piçarro tomó para sí y para su servicio todo el valle de yucay e yndios del assí naturales como mitimaes...» (libro 2, índice 4, f. 534 v.); etc.

antiguo; los testimonios citados, en 1572, insisten sobre el hecho de que poco después de la Conquista no existía ninguna exacción fiscal precisa y que los indios pagaban el tributo bajo la forma de servicios personales, como en tiempos del Inca [138]. No menciona ningún pago en productos naturales o en dinero, ni tampoco tributo textil alguno; de su descripción surge solamente una diferencia, y es que, *a partir de entonces*, una parte importante del trabajo es realizada fuera del valle, en los Andes, sobre las plantaciones de coca de Francisco Pizarro. En conjunto, a pesar de esta última observación, se da una continuidad: el Conquistador se apropia de *las tierras del Inca (fuese cual fuese su estatuto previo)*, pero los indios continúan disponiendo de sus bienes «comunitarios» sin detrimento alguno [139]. Es más, sabemos que el descenso demográfico en Yucay suscitó de alguna manera una abundancia de tierras y que los campos *fértiles fueron espontáneamente abandonados*. ¿En qué condiciones satisfacían los indios el tributo? ¿Les suministraba Francisco Pizarro simientes y alimentos? Desgraciadamente, nuestros testigos no nos aportan precisiones. Sin embargo, los habitantes del valle, en la medida en que su *trabajo se refiere únicamente* a las tierras del Inca (simplemente sustituido por Pizarro), parecen beneficiarse de una situación relativamente privilegiada poco después de la Conquista. Esta situación se prolongó bajo el heredero de Francisco Pizarro, su hijo Gonzalo; hasta la muerte de éste último,

---

[138] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «... en tiempo del dicho marqués piçarro los yndios deste rreyno no pagauan tasa conoçida ni la tenían *y que en lugar de tributo pagauan a sus encomenderos* con servicio personal *como se usaua del tiempo del ynga* que seruían con sus personas en las chácaras y casas de los encomenderos y en todo que les mandaua y de la misma manera lo pagauan y seruían personalmente los yndios naturales y mitimaes del dicho ualle de Yucai...» (Francisco Guaman, setenta años; libro 3; índice 5, f. 770 r.). Igualmente: «... así uió que luego que el dicho marqués piçarro entró en esta ciudad tomó para su serviçio todos los yndios del ualle de yucai y los cuales le siruieron en el benefiçio de las chácaras de coca que tenía en los andes de tono paucarbamba y anatai y en otras de maíz que tenía en esta ciudad donde dizen tiobanba y *las chácaras que auía en el dicho ualle de yucay del ynga* y le acudían con el fruto dellas todos los yndios naturales mitimaes e camaios que el ynga tenía en el dicho ualle...» (Diego Casatambo; libro 2, índice 4, f. 112 v.). (El subrayado es nuestro.)

[139] Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña, escrivano de esta ciudad del Cuzco, en 22 de Abril 1552», testimonio de Francisco Chilche: «Dijo que los yndios que ahora ay en este ualle no siembran en las chácaras del sol ni del ynga y que las labran para que con lo que de ellas se coge se pague el tributo que les esta mandado dar a su amo y que los yndios siembran en sus chácaras que tienen en este ualle» (libro 3, índice 3, f. 36 r.-36 v.).

en 1548, no se verificó ningún cambio en el tributo [140]. Los indios del valle fueron luego vinculados a la Corona, y es sólo en 1550 que aparecen las primeras modificaciones, con la visita de García de Melo, que introdujo un impuesto en dinero para reemplazar el trabajo en las plantaciones de coca [141]. En 1558 los indios de Yucay reciben un nuevo señor: Sayri Tupac, el Inca rebelde, al que, en recompensa por su adhesión a los españoles, se le otorga la encomienda, que él consideraba, por lo demás, como herencia legítima [142]. Fue entonces cuando ocurrió la visita de Damián de la Bandera, quien ordena las primeras reducciones en el valle, aunque no parece haber modificado la tasa de García de Melo [143]. Es, pues, bajo la forma establecida por este último, que Sayri Tupac continúa percibiendo el tributo [144], aunque por poco tiempo, pues muere pronto, en 1560, quizá envenenado por Francisco Chilche, curaca principal del valle [145]. Sucede a Sayri Tupac su hija Beatriz, por entonces menor de edad y cuya tutela (hasta su matrimonio con Martín García de Loyola) estuvo muy mal atendida, de modo tal que en 1572 fray Pedro Gutiérrez Flores visita el repartimiento (en el contexto de la visita general ordenada por Toledo) y se escandaliza de la situación extraordinariamente privilegiada de los indios del valle [146].

---

140 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. los diversos interrogatorios (libro 2, índice 4, f. 89 v.; f. 535 v.); cf. también la respuesta de Diego Casatambo: «Dixo que luego como murió don francisco piçarro subçedió en los yndios del ualle de yucay don gonçalo piçarro hijo del dicho marqués don françisco piçarro al qual siruieron todos los yndios mitimaes e naturales camayos yanaconas que fueron de los yngas en todas las cossas que seruían al dicho marqués su padre...» (libro 2, índice 4, f. 113 r.).

141 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «Después de todo esto uino a visitar este ualle garçía de melo e la tasa de coca la reduxo a plata...» (libro 2, índice 4, f. 91 r.).

142 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. los diversos interrogatorios (libro 2, índice 4, f. 89 v., f. 535 v., etc.).

143 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «Visita y numeración de los yndios del valle de yucay y sus anexos que practicó Damián de la Bandera en 30 de Junio de 1558 mandando que se redujesen en sus respectivos pueblos» (libro 3, índice 5, ff. 892 r.-905 v.). Notemos que todos los testigos insisten en el hecho de que, durante las visitas de García de Mena y de Damián de la Bandera, los curacas del valle (en especial Francisco Chilche) se esforzaron por sustraer del censo a numerosos indios.

144 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac «... e que por auer ya tasa la cobran a el dicho don diego y este testigo se la uido pagar según que estaua repartido por los caçiques a cuyo cargo era...» (Francisco Guaman, libro 3, índice 5, f. 770 v.).

145 Cf. Guaman Poma de Ayala, *ob. cit.*, pág. 443.

146 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac «Visita del Doctor Pedro Gutiérrez Flores», libro 2, índice 4, ff. 318 v.-409 v. Volvemos a encontrar al mismo visitador en Chucuito en 1574.

Gutiérrez Flores encuentra en Yucay una situación confusa. Aunque teóricamente tributarios de Beatriz Coya, casi todos los indios se declaran yanas de Francisco Chilche o de los otros curacas; así esperan escapar al pago del tributo. Podemos analizar en detalle la situación del valle gracias a los cuadros de censo preparados por el visitador; éste registra, además del nombre y la edad de los interesados, sus obligaciones y la distribución de sus terrenos [147]. Ahora bien, a la vez comprobamos la moderación del tributo y la extrema desigualdad de su reparto. Todos los indios deben servicios personales a su señor (en principio a Beatriz Coya; en realidad, a Chilche), cuyas modalidades prácticas desgraciadamente ignoramos. Pero sigue sin haber señal alguna del tributo textil. En cuanto al pago en dinero, éste parece generalmente débil, puesto que se eleva a una media de 4 ó 5 tomines de tasa, más 4 ó 6 tomines de doctrina; media teórica sin embargo, porque aparecen *numerosas excepciones; ciertos indios pagan* 1 ó 2 pesos, e incluso 4 a cuenta del tributo (tasa), y nada por la evangelización (doctrina); a la inversa, otros pagan 4 ó 6 tomines por la evangelización; pero nada por el tributo; y, por último, muchos indios que no deben por ningún concepto, ni por el tributo ni por la evangelización. ¿Resultan estas diferencias de una distribución desigual de la tierra? En modo alguno: la tierra se encuentra, sin duda, repartida *de modo desigual*, pero esta distribución carece de vínculo directo con la tasa adeudada. Así, ciertos indios que disponen de campos de «comunidad» llamados todavía «de tasa» (de medio a 2 tupus), no pagan tasa; otros viven en pequeños terrenos otorgados por su señor (también de medio a 2 tupus), y, sin embargo, pagan la tasa; y muchos, en fin, que asocian una y otra categoría, con o sin pago en dinero. Algunos ejemplos: Martín Marcavichai, indio cañari de veintitrés años, nacido en el valle, yana de Francisco Chilche; casado con Leonor Zubuic Chucca, de catorce años, sin hijos; contribuye al cultivo de los campos de maíz y de las plantaciones de coca de su señor, cumpliendo también una mita para la hierba y la leña de calefacción; aunque yana, dispone de un pequeño *terreno* «de comunidad» de 1 tupu y cuarto, por el cual (precisa explícitamente el visitador) no paga tasa alguna; no obstante, entrega 4 to-

[147] Los cuadros de Gutiérrez Flores incluyen las columnas siguientes (*Genealogía,* libro 2, índice 4, ff. 318 v.-409 v.): «Casados años / hijos años / servicio que ha echo cada yanacona a su amo / lo que le paga por el servicio / lo que paga de dotrina / lo que paga de tasa (o tasa para el encomendero deste rrepartimiento) / las chácaras de comunidad que tienen son estas (o tiene chácaras de tasa)».

mines por la evangelización [148]. En cambio, Francisco Ambuchilaca, de treinta y cinco años, también cañari nacido en el valle y yana de Chilche, parece menos favorecido; está casado con Magdalena Mano, de treinta años, de la cual tiene tres hijos (un niño de ocho años y dos niñas de cinco y dos años); cumple los mismos servicios personales que los otros indios; pero, a pesar de su familia más numerosa, sólo dispone de medio tupu otorgado por su señor (¿cuál sería su grado de fertilidad?); y aun careciendo de tierras «de comunidad», paga un peso por el tributo y 4 tomines por la evangelización [149].

Hay, pues, disparidades que lindan con la injusticia (volveremos más adelante sobre el tema). Y, sin embargo, a pesar de las irregularidades, la situación del valle de Yucay parece, en conjunto, excepcionalmente favorable si se la compara con la vigente en otras regiones, como Huánuco o Chucuito. ¿Cuáles son las causas de esta feliz coyuntura local? Se relacionan, evidentemente, con el carácter particular del valle antes de la Conquista y, luego, con su agitada historia bajo los españoles (sucesión del régimen de encomienda a la administración real, rivalidad de los curacas, minoría de edad de Beatriz); circunstancias que los indios supieron utilizar para escapar a un tributo demasiado pesado. Comprendemos entonces que ante esta anomalía Gutiérrez Flores decida, en 1572, vincular nuevamente el repartimiento a la Corona y atribuirle un nuevo régimen fiscal: de 418 tributarios, 382 pagarán a partir de entonces 3 pesos cada uno, y los otros 36 serán atribuidos como yanas a los curacas del valle (principalmente a Francisco Chilche) [150]. Se trata ciertamente de una agravación, pero la suerte de los indios de Yucay sigue siendo todavía privilegiada si pensamos que el mismo Gutiérrez Flores, durante su visita a Chucuito en 1574, impone más de 5 pesos por cabeza. El valle de Yucay aporta así importantes matices (aunque limitados en el espacio), para el cuadro del Perú a comienzos de la era colonial.

d) EL VALLE DE HUAURA

Un mundo diferente, la costa del Pacífico; sobre muchos cientos de kilómetros, entre el océano y las primeras estribaciones de la cordillera occidental, se extiende un inmenso desierto, uno de los

---

[148] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Visita del Doctor Pedro Gutiérrez Flores» (libro 2, índice 4, ff. 322 v.-323 r.).

[149] *Ibid.*, ff. 353 v.-354 r.

[150] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 3, índice 5, f. 1073 r.: cantidad abonada en 30 de abril de 1574 para el año de 1572; pero el censo de Gutiérrez Flores, de 1572, enumera 449 tributarios.

más áridos del globo. Los grises blanquecinos del cielo y los vivos azules del mar, esfumados por vapores algodonosos, se armonizan indefinidamente con el gris ocre de los suelos, absolutamente desnudos. La monotonía grandiosa y desolada del paisaje se ve interrumpida, a intervalos casi regulares, cuando un río desciende de la sierra y atraviesa la llanura costera, perpendicularmente al océano; la irrigación permite entonces el surgimiento de ricos oasis. El maíz, el camote, la mandioca, los frijoles, abundan desde que un poco de agua riega la tierra fertilizada por el guano; cultivos perfectamente delimitados; más allá, sin transición, comienza nuevamente la arena del desierto. En estos valles nacieron, mucho antes de constituirse el Imperio inca, las primeras civilizaciones andinas, las de Moche, Nazca, etc. Estos Estados, fundados sobre grandes trabajos de irrigación, a menudo de una gran extensión, ofrecieron a los Incas una especie de modelo de organización económica y social, de tipo «asiático». Es probable que, en el momento de la Conquista española, los oasis de la costa figurasen entre las zonas más densamente pobladas del Perú; por desgracia, se cuentan también entre las menos conocidas, debido a la pobreza de las fuentes. De ahí el interés excepcional de un manuscrito de 1583, actualmente conservado en la Biblioteca Nacional del Perú; se trata de una «visita» al valle de Huaura (cuya ciudad principal es Huacho), situado a unos cien kilómetros al norte de Lima [151]. El régimen de encomienda al cual estaba sometido y, sobre todo, la proximidad de la capital, explican quizá que en esa época relativamente tardía, la sociedad indígena presente allí los signos de una completa y trágica descomposición.

La visita de 1583 a Huaura corrige, en efecto, los felices matices que introducía el ejemplo de Yucay. Ciertamente, nuestro documento carece de datos cuantitativos precisos; pero en el caso presente esta laguna importa poco, pues el encomendero, Juan Bayón de Campomanes (con su hermano y asociado, Antonio Robledo), impone a los habitantes del valle una arbitrariedad total. Más que un censo, la visita constituye una verdadera encuesta acerca de los abusos que padecen estos indios. El visitador, el corregidor Diego Muñoz Ternero, interroga directamente a los indios y transmite su testimonio auténtico; ni siquiera considera útil dirigirse al curaca principal don Pedro Payco, amigo y cómplice del encomendero [152].

---

151 Biblioteca Nacional de Lima, Ms. A629, «Padrón de los indios de Huaura» [1583] (45 ff.). Véase en anexo el mapa 6.

152 B. N. Lima, ms. A629, f. 11 v.: «No se preguntó al cacique principal cuyo es este ayllo lo que a los yndios particulares por ser íntimo amigo y compadre del encomendero...».

Es un cuadro siniestro el que describen los indios: trabajan en las tierras del encomendero aun los domingos y días de fiesta [153]; cultivan también las del curaca; deben cosechar sobre sus propios campos los productos para el tributo; sirven en el albergue de Arnedo; son objeto de alquiler en Chancay y en Lima. Apenas terminan una mita y regresan agotados a sus casas, vuelven a buscarlos a *golpes de látigo para otra mita* [154]; *si intentan escapar, son severamente* castigados: uno de los testigos interrogados, Juan Tanta, cuenta así que le ataron una cuerda al cuello y lo llevaron a la plaza para azotarlo públicamente [155]. Se trata, sin duda, de un trabajo forzado, en sentido estricto: casi todos los indios repiten que lo cumplen «contra su voluntad» [156], sometidos por la violencia. Cierto que, *teóricamente*, reciben por *la jornada un real y cuarto; dicho* de otro modo, el sistema de tributo se transforma en una especie de salariado obligatorio; pero los indios continúan considerando sus relaciones con el señor según los criterios del antiguo principio de reciprocidad; se lamentan unánimemente de que el encomendero no les suministre las herramientas para la mita y de tener que aportar sus propias *tacllas;* tampoco les da nada de comer, salvo cuando van a Vilcahuara, donde reciben una comida escasa al día [157]. Deben, por tanto, aportar también su alimento. Y he aquí el colmo: el hermano del encomendero, Diego Arias, que supervisa su trabajo y los acosa, «les busca el *quypi* y les toma lo mejor que tienen para comer y se lo come» [158].

---

[153] B. N. Lima, A629, cf. especialmente Pedro Pomán, f. 9 v.: «... y aún en las fiestas los ocupan en fregar y los domingos también y dexan de venir a mysa y así están pobres los yndios...»; o Juan Pixan, f. 3 v.: «... y que ayer día de nuestra señora trabajó este testigo en la chácara de rrijo del encomendero y que no vino a mysa por esta causa...».

[154] B. N. Lima, A629, f. 15 v.: «... y que algunos yndios que rreparte el caçique don pedro para que vayan a trabajar con el dicho encomendero y su hermano están causado de aver venydo de otras mytas y se van a sus chácaras para hazer sus sementeras da bozes el dicho encomendero y los haze açotar e yr por fuerça...» (Testimonio de Luis Chambi.)

[155] B. N. Lima, A629, f. 4 v.: «... y que es verdad que quando los yndios no van a las mytas del dicho encomendero los açotan públicamente a que a este testigo porque no pudo yr que tenya que hazer en su chácara le ataron un soga el pescueço y lo traxeron por la plaça y lo açotaron...»

[156] B. N. Lima, A629, cf. por ejemplo Pedro Naca: «... y que sen contra su voluntad que por fuerça los haze yr el dicho don juan chaquan...».

[157] B. N. Lima, 6 A29: «... el dicho encomendero no da de comer a los yndios que trabajan en las chácaras que tiene este valle...» (f. 3 v.); «... y que quando no sembrava en este valle yvan a vilcaguaura y que una comida que les dan es muy rruín e que por esto llevan sus comidas a estas se las come el diego arias hermano del encomendero que anda haziéndolos *trabajar...» (f.* 14 r.).

[158] B. N. Lima, A 629, f. 16 v. (Francisco Cancan).

Es más, los indios se ven poco a poco desposeídos de sus tierras. El encomendero se apodera de los campos comunitarios o individuales sin pagar compensación alguna. Aunque la superficie de la cual disponen los indios vaya disminuyendo, éstos no tienen tiempo de ocuparse de ellas a causa de las múltiples mitas, a tal punto que pierde sus cosechas. Falta de tierra, falta de tiempo y, sobre todo, en ese medio árido, falta de agua, porque el encomendero la acapara e impide a los indios regar; éstos utilizan entonces clandestinamente los canales, de noche; ¡y se quejan de no poder trabajar en sus terrenos sino a condición de no dormir! [159]. Vanos esfuerzos: «... para aver de llevar un poco de agua a sus sementeras se pasan dos o tres noches...», y «... tienen pocas [tierras] que se las cubre cada día el arena...» [160]. Esto es precisamente lo que permite al encomendero usurparlas: los indios lo acusan de abrumarlos con mitas solamente para obligarlos a abandonar sus campos [161]. Todas estas circunstancias reducen, evidentemente, las cosechas indígenas a una porción minúscula: ¡cada indio no obtiene para su subsistencia al año sino una docena de mazorcas de maíz! [162]. ¿Cómo sobreviven los habitantes del valle? Comprando maíz al precio de 20 reales la fanega, no sólo para alimentarse, sino también para completar el tributo [163]. ¿Con qué dinero? ¿A quién? El documento del visitador no lo precisa, pero podemos dudar de que el salario de un real y cuarto al día por la mita sea suficiente; asistimos así a un proceso de endeudamiento, cuyo acreedor es probablemente el encomendero. Los indios prevén incluso que ya no dispondrán de tierras al año siguiente, ni para su subsistencia ni para el tributo, pues los campos que les estaban destinados y que deberían haber permanecido en barbecho ya los sembraron el

---

159 B. N. Lima, A 629, cf. Pedro Naca, f. 40 r.: «... no duermen de noche por yr a rregar sus tierras e aún con todo esto no la pueden rregar ni les dexan el agua...»; igualmente: «... es verdad que los yndios no pueden rregar de día porque los quytan el agua el dicho encomendero y su hermano y rrobledo y los cacique e principales e rriegan de noche...» (f. 4 r., etc.).

160 B. N. Lima, A 629, Juan Marán, f. 34 v.; Luis Champi, f. 15 v.

161 B. N. Lima, A 629, cf. Pedro Yaponte, f. 16 r.: «... porque dexan de hazer sus sementeras y también porque dándose los dichos yndios es ocasión para quytarles a los yndios las tierras que an menester para sembrar...».

162 B. N. Lima, A 629, f. 36 v.: «... dixeron estos que cada uno a sembrado para si diez maçorcas porque no pueden sembrar más porque no tienen para rregar que se la quytan el encomendero...».

163 B. N. Lima, A 629, cf. 36 v.: «... y por esta causa les falta la comida y la compran y para el tributo también»; cf. igualmente Pedro Caxa, f. 2 v., «... con tantas ocupaciones como tienen los yndios no an hecho chácara de tributo y an conprado el trigo a veynte rreales la hanega para dar de tributo al encomendero».

encomendero y el curaca para su beneficio personal. Es decir, un despojo total, que completa la descomposición de la sociedad indígena, agotando así los suelos de cultivo. Los indios se ven reducidos a un verdadero proletariado; constituyen una mano de obra sujeta al trabajo forzado —teóricamente retribuida por un salario, pero de hecho irremediablemente endeudada— en la gran propiedad del encomendero, formada a expensas de sus antiguos terrenos. Este tipo de explotación anuncia ya el que se desarrollará en el siglo XVIII con la extensión de la hacienda.

Para completar este cuadro sombrío añadamos los abusos, jamás castigados, que cometen los negros y los mulatos del encomendero, y los perjuicios, jamás compensados, que provocan sus rebaños. Uno de los hechos más significativos revela la importancia del visitador para modificar la situación; el corregidor Diego Muñoz Ternero intenta asumir la defensa de los indios y ordena al curaca que suspenda el envío de mitayos al encomendero, medida de la cual se regocijan los habitantes del valle, que esperan tener más tiempo para cultivar sus tierras; pero la orden del corregidor queda en letra muerta [164].

* * *

Los cuatro ejemplos analizados, aunque distribuidos en regiones muy diferentes, no bastan, sin duda, para fundamentar un estudio exhaustivo del tributo bajo la dominación española; pero se corrigen y se completan unos a otros; por otra parte, numerosos documentos permiten precisar el contexto en el cual se inscriben [165].

---

164 B. N. Lima, A 629, cf. 40 r.: «... y que se hallaron presentes quando se notificó por pedro lopez verdejo en la dotrina el mandamiento a los cacique e principales e alcaldes el mandamiento para que no diesen yndios y se holgaron dello por tener tiempo para hazer sus chácaras pero que no lo an cumplido».

165 Los ejemplos de tasación abundan en los archivos, aisladamente o formando parte de otros documentos (relativos esencialmente a procesos). Citemos, entre otros, la «Tasa que del Repartimiento de los Indios Lares o Laris, encomienda de Diego de Trujillo y Páez hizo Don Francisco de Toledo en 16 de octubre de 1575 a raíz de las visitas que hiziera en las Provincias del Corregimiento del Cuzco Don Fray Pedro Gutiérrez Flores...» (Archivo nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», Legajo XXIII, suplementario, cuaderno 15, f. 15; el documento está firmado por Francisco de Toledo); la «Tasa del Repartimiento de Indios Condes de Arautis. *Villa Imperial de Potosí*, Febrero 6 de 1575» (Biblioteca nacional de Lima, A 447, f. 11); el autor del documento es Juan de Matienzo; la «Tasa de los indios de los repartimientos de Cayaotambo y Colcanpata, encomienda de doña Paula de Sierra...» (1575) (Archivo nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas), legajo XXIII, suplementario, cuaderno 618, f. 16). Para la región de Huánuco, además de las tasaciones concernientes a los chupachos, las de los yachas, en 1549

Y así, si bien la suerte de los indios varía en función de un cierto número de factores (geografía, régimen administrativo, cronología), algunos rasgos generales caracterizan el tributo colonial; a través de los inevitables matices se perfilan conclusiones esenciales.

Una primera conclusión se impone: la condición de los indios parece mucho más favorable bajo la administración real (Chucuito, Yucay) que bajo el régimen de encomienda (Huánuco, Huaura). Es cierto que, en Chucuito, a partir de 1559, el tributo se hace constantemente más pesado; pero esta agravación resulta del desarrollo de la producción minera de Potosí, en el que la región juega el papel de una reserva de mano de obra. Hasta entonces, el tributo parecía allí relativamente moderado [166]. Inversamente, aunque en 1558 el valle de Yucay es nuevamente atribuido a un encomendero, las obligaciones siguen siendo muy ligeras hasta 1572; pero esta situación resulta de una circunstancia particular, a saber, la minoría de edad de la princesa Beatriz. Por lo general, el encomendero trata sobre todo de obtener beneficios de los indios que le son conferidos, mientras que la Corona, teóricamente, debe velar por la suerte de todos sus súbditos.

Cronológicamente, una evolución se manifiesta en las diferentes formas del tributo (aunque de modo confuso e irregular):

1.° De 1532 a 1548 (hasta el fin de las guerras civiles). Ninguna tasación oficial fija las obligaciones de los indios; como afirman los testigos de Yucay, el sistema anterior se prolonga, reemplazando simplemente los españoles al Inca. Pero esta continuidad no deja de implicar elementos de ruptura; el encomendero impone la arbitrariedad, no se contenta con beneficiarse del trabajo de los indios y exige además productos naturales, ya sean agrícolas (maíz, aunque también trigo) o artesanales (tejidos, aunque también artículos de fibras de cabuya, piezas de enjaezamiento, etc.) [167].

2.° De 1549 a 1570 aproximadamente; bajo el gobierno del presidente Gasca, hacia 1550, se redactan las primeras tasas oficiales; éstas comportan generalmente, además de la leva de mitayos,

---

y 1560, publicadas en la *Revista del Archivo Nacional,* 1955, p. 13-45; incluso la tasación de 1549 de los indios de Manchac, en los «Autos que Don Baltazar Paucar-Guaman, cacique principal del repartimiento de Manchay o Manchac, jurisdicción de la ciudad de Huánuco, siguió por si y en nombre de los indios de su parcialidad contra los herederos de Sebastián Núñez del Prado...» (Archivo nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 615, f. 173); etc.

[166] Cf. Garci Diez, *ob. cit.,* f. 8 v.

[167] Cf. la Visita a los chupachos de 1549, republicada en Iñigo Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.,* págs. 289-310.

listas de obligaciones tan numerosas como diversas: maíz, trigo, papas, carneros, cerdos, aves, huevos, pescado, frutas, coca, sal, tejidos, objetos artesanales diversos, etc.; es frecuente que los indios no produzcan tal o cual artículo y deban procurárselo por medio del trueque [168]. Desde esta época aparecen algunas veces obligaciones en dinero, pero el importe parece todavía muy limitado en relación con el resto del tributo [169]. Sin embargo, las tasas evolucionan poco a poco en el sentido de una simplificación de las obligaciones (desaparición de artículos de interés secundario como aves, huevos, pescado, etc.) y aumento del tributo en dinero (que queda en proporción minoritaria generalmente).

3.º En los años de 1570, el virrey Toledo sigue una política de uniformización del tributo y hace redactar nuevas tasas después de la visita general que ordena para todo el Perú. Estas mencionan todavía muchas veces el trigo, maíz o los tejidos, así como la provisión de mitayos; pero a partir de entonces se hace predominante el tributo en dinero [170].

Un interrogante fundamental se plantea: ¿qué representa el tributo español con relación al tributo inca? Cuantitativamente, las medidas exactas nos escapan. Sin embargo, encontramos en Huánuco, Chucuito o Huaura un hecho cargado de consecuencias: los españoles se apropiaron de las tierras del Inca y del Sol, antes reservadas al tributo; en consecuencia, el peso de éste se encuentra transferido a las tierras comunitarias de los indios. A menudo las propias tasas, tanto bajo Gasca como bajo Toledo, confirman explícitamente que los tributarios deben cosechar el maíz o el trigo del tributo sobre sus propios campos [171]. Es cierto que después del

---

168 Cf. la Visita de los chupachos de 1572.

169 Cf. desde 1549, en la región de Huánuco, el tributo de los vecinos de los chupachos: los yachas deben un tributo de 100 pesos (*Revista del Archivo Nacional*, 1955, pág. 21); en cuanto a los indios de Manchac, igualmente, a partir de 1549 deben 1.200 pesos (Archivo nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 616: «Autos que don Baltazar Paucar Guaman...» (f. 96 v.).

170 Cf. las tasas de Chucuito y Yucay, después de las visitas de fray Pedro Gutiérrez Flores; en Lares, en 1575, los 240 tributarios deben 960 pesos (Archivo nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 15, f. 4 v.); igualmente en 1575 los 326 tributarios Condes de Aravatis deben 2.268 pesos (Biblioteca Nacional de Lima, A 447, f. 1 v.).

171 Cf. En 1549 el tributo de los indios de Juan Sánchez Falcón, de Huánuco: «Item daréis cada año tres cientas haneguas de maíz y trigo, ciento cincuenta de papas y ocho de frisoles de lo cuál todo pondréis en casa del encomendero la mescientas hanegas y las demás *en vuestras tierras*». (*Revistas del Archivo*

descenso demográfico los indios son menos numerosos y que, generalmente (a pesar del ejemplo de Huaura) no carecen de tierras (aunque hayan perdido las mejores); pero por el hecho mismo de ser menos numerosos, tienen más trabajo. No es sorprendente así que el tributo español parezca mucho más pesado que el tributo inca: las indicaciones de las cuales disponemos acerca del tiempo consagrado para el pago de las obligaciones al encomendero (en Huánuco o en Huaura) atestiguan una explotación intensiva de los indios. Evitemos creer ingenuamente que los beneficios del tributo respetaban lo ordenado de modo estricto: innumerables documentos ilustran los abusos, las exacciones ilícitas y la violencia que ejercen. Sabemos que en Huaura reinaba una arbitrariedad sin escrúpulos. Citemos además, volviendo a la región de Huánuco, el caso de Sebastián Núñez de Prado, que durante nueve años exigió trescientos cestos de coca al año en lugar de los ochenta prescritos, y que para percibir el tributo textil hizo encerrar a un cierto número de indios en un corral, donde trabajaban sin descanso [172]. En cuanto a su vecino García Ortiz de Espinoza, fue condenado a restituir 1.000 pesos a sus tributarios, e incluso fue encarcelado por malos tratos [173]. Pero los abusos de los encomenderos eran raramente castigados.

Sobre todo, cualitativamente, la ideología que justificaba el sistema inca se ha derrumbado; en el mundo dominado por los españoles, las nociones de reciprocidad y redistribución carecen de sentido. O más exactamente, el sistema español utiliza fragmentos del antiguo sistema; la reciprocidad juega todavía un papel en las relaciones entre el ayllu y los curacas, y éstos aseguran siempre una función de nexo entre los indios y sus nuevos señores; pero, mientras que la reciprocidad daba lugar a una rotación de las riquezas (aún ficticia o desigual) entre el ayllu, el curaca y el Inca, la domi-

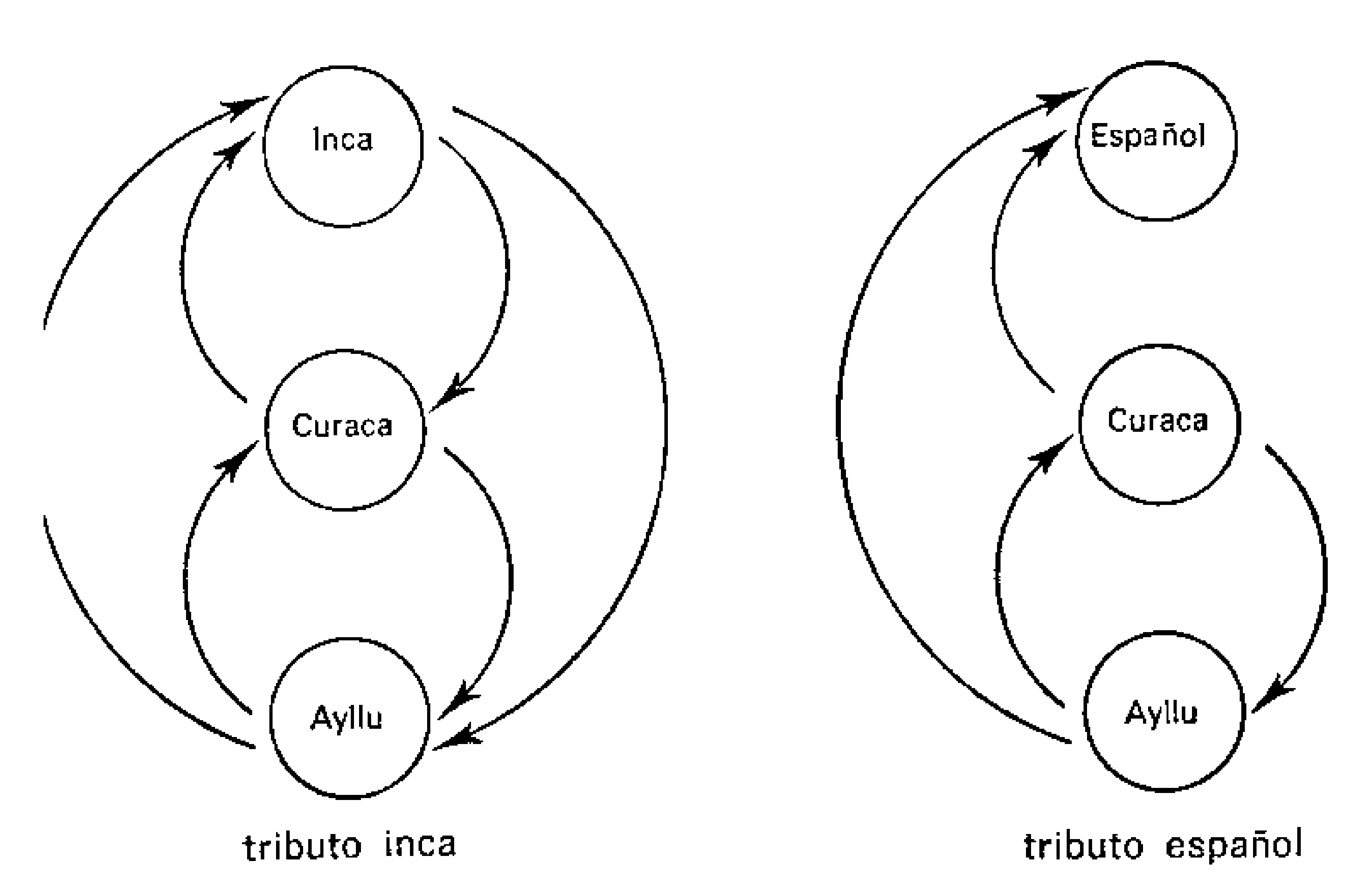
---

Nacional, 1955, pág. 16); en 1575, los indios de Lares: «Yten an de dar ciento e veinte fanegas de maís... para les quales an de hazer *una chácara de comunidad* y si los dichos yndios no tuvieren tierras de comunidad donde sembrar e coxer el dicho maíz le an de repartir e pagar entre sí...» «Archivo nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 615, f. 4 v.). (El subrayado es nuestro.)

[172] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo I, cuaderno 12 (f. 77): «Testimonio de los autos que siguió don Hernando Álvarez Azevedo como procurado de don Pedro Atahuallpa, cacique principal del pueblo Urco-Urco o Chuquimatero, en el valle de Quispicanchis...» (1571). (Legajo I, cuaderno 12, f. 77.)

[173] Biblioteca Nacional de Lima, A 457 (f. 146): «Citatoria y emplazamiento en forma contra García Ortiz de Espinoza, vecino de la ciudad de León de Huánuco a pedimiento de los indios Ychopincos de su encomienda...» (1572).

nación española provoca una transferencia de bienes de sentido único, de los indios a los españoles, sin contrapartida. Recordemos algunos hechos significativos: en Huaura, los tributarios no reciben alimentación ni útiles para el trabajo; en Huánuco, los chupachos se quejan unánimemente al verse obligados a suministrar el algodón del tributo textil; en Chucuito, en tanto el curaca todavía suministra la lana a sus indios cuando éstos le tejen ropas, la Corona no hace nada semejante para las 1.000 piezas de ropa que percibe, y los 18.000 pesos pagados a Su Majestad no revierten de manera alguna sobre los indios [174]. El español ha ocupado el lugar del Inca, ha heredado su papel centralizador, pero ya no asegura la redistribución de las riquezas en beneficio de todos. En definitiva, mientras que el tributo inca funciona según una estructura equilibrada y circular, el tributo español se caracteriza por su estructura desequilibrada y unilateral.



3. *La moneda*

La Conquista conlleva la introducción de la moneda en un país que carecía por completo de ella. Ciertamente que la economía del Perú, en el siglo XVI, no se halla enteramente basada en intercambios monetarios; al contrario, la actividad indígena sigue orientada hacia la autosubsistencia, y los propios españoles recurren a menudo al trueque. Pero los indígenas se hallan ante un sistema que les era

[174] Cf. Santillán, *ob. cit.*, pág. 66.

extraño, y muy pronto llevan todo el peso de la producción de las minas de plata. Nos vemos, pues, conducidos a plantear dos interrogantes:

1.º ¿Qué representa la moneda en la mentalidad indígena?
2.º ¿Qué consecuencias implica el pago del tributo en dinero?

En tiempos del Inca el oro y la plata eran ciertamente objetos preciosos. Entraban en el sistema de dones y contradones; por ejemplo, el curaca ofrecía joyas al Inca y recibía de éste prendas incrustadas de oro, así como mujeres, yanas o tierras. Pero prestemos atención al significado del don en el sistema de reciprocidad: éste resulta, en efecto, de la generosidad del donante, mientras que aquel que recibe debe responder con un don igual o superior. El don aparece a la vez como libre y obligatorio. Entran en juego las nociones de prestigio, poder, generosidad y ley social; las relaciones económicas se impregnan de connotaciones morales y religiosas [175]. Pero el metal precioso no juega, como en la economía monetaria de los europeos, el papel abstracto y específico de equivalente universal: no sirve para *medir* el valor de los productos; simplemente, es una riqueza entre otras.

Esta representación mental determina, después de la Conquista, la enorme incomprensión de los indios ante el sistema español. Garci Diez nos da de esto un ejemplo chocante; se trata de las ventas a crédito que se hacen a los indios. Comerciantes españoles recorren la provincia y ofrecen a los indígenas diversos artículos, tales como vino, coca o útiles de origen europeo; el precio de estos artículos es mucho más elevado que su valor real, pero los comerciantes no exigen el pago inmediato. Los indios aceptan entonces todo aquello que se les ofrece, aun si no lo necesitan, como si se tratase de generosos dones [176]. Una vez concluidas las «ventas», los comerciantes esperan el vencimiento del plazo de las deudas y acuden entonces a la justicia española para obligar a los indios a pagar. Ahora bien, lo más frecuente es que éstos se encuentren en la imposibilidad de hacerlo; sus bienes son confiscados, y ellos se ven encarcelados u obligados a huir.

---

175 Cf. Marcel Mauss, «Essai sur le don», *Sociologie et Anthropologie*, edición 1966, págs. 143-279.

176 Garci Diez, *ob cit.*, f. 22 r. (testimonio de Bernardino Gallegos). «... No llegará cualquier español a indio que sea de buen entendimiento o malo o pobre o rico con cualquiera cosa que le lleve a vender fiado que no la tome aunque se la dé cuatro veces más de lo que vale y que muchas veces por dárselo fiado toman lo que no han menester.» Igualmente: «... fácilmente se aficionan a tomar todo lo que les dan fiado sin tener consideración a los precios y sin haberlo menester» (f. 28 r., testimonio del alguacil mayor, Pedro de Entrena).

En cuanto a los intercambios entre los indios, éstos revisten casi siempre la forma de trueque. Como en los tiempos del Inca, los productos de la montaña se cambian por los productos de los valles cálidos. En Chucuito, ciertos indios confían a sus vecinos la confección de ropa: por una manta dan al trabajador, además de la materia prima (la lana ya hilada), dos vellones de lana, coca y productos comestibles [177]. Sin embargo, hay un hecho significativo: Garci Diez precisa que en las ventas a crédito de las cuales son víctimas, los indios sólo adquieren productos españoles y no los productos locales [178]. Hay, por tanto, una especie de dicotomía. Nos vemos llevados a distinguir, al nivel de las representaciones mentales, dos sectores diferentes en la economía peruana del siglo XVI: uno, el de productos indígenas, donde los intercambios se hacen directamente por trueque; el otro, de productos españoles, donde los intercambios pasan por la mediación abstracta de una evaluación monetaria (esté o no efectivamente presente la moneda).

La difusión del tributo en dinero obliga a los indios a salir del sector que les es familiar. Esta difusión tiene lugar en los años de 1560 y, sobre todo, en los años de 1570, bajo el gobierno de Toledo. Todavía en 1562 los chupachos de Huánuco no debían a su encomendero sino prestaciones en productos naturales; pero el ejemplo de Chucuito a partir de 1559 muestra una clara evolución en el sentido de una constante agravación del tributo en dinero. Las *Relaciones geográficas* nos permiten trazar un cuadro de las obligaciones de los indios hacia 1582 y 1583; comprobamos en esta época que, si bien el tributo comprende, según las regiones, prestaciones en trigo, maíz, papas o ropas, también se menciona siempre el dinero [179]. ¿Cómo se procuran los indios ese dinero?

En Chucuito, al sur del país, hemos visto que los aymaras van a ganar el dinero a las minas de Potosí y que a esos salarios se añaden los percibidos en concepto de transportes; pero el dinero no queda en sus manos, no les sirve para actividades comerciales; es absorbido por los curacas y los españoles. Las sumas acumuladas en el sector indígena no dan nacimiento a un capital; por el contrario, se trata de una «proletarización» de los indios. Las *Relaciones geográficas* describen una situación análoga en las otras provincias. Así, en la región de Jauja, en el centro del Perú, los indios se ven

---

177 *Ibid.*, f. 59 r.

178 *Ibid.*, f. 28 v.: «los dichos indios nunca compran fiado cosas de esta tierra sino de España».

179 Véase en anexo el cuadro recapitulativo de las respuestas a las *Relaciones geográficas*.

obligados a trabajar en las minas de mercurio de Huancavelica para pagar su tributo [180].

En la región de Cuenca, al norte, los indios se alquilan al servicio de los españoles (para trabajos domésticos o rurales y de transporte), y van también a trabajar a las minas (minas de oro de Zamora [181]. El tributo en dinero obliga así a los indios a adoptar nuevas actividades, pero en detrimento de sus actividades tradicionales, ya que aquellos que parten para las minas o que van a alquilarse a un lugar lejano abandonan el cultivo de sus campos y muchas veces no regresan [182]. La difusión del tributo en dinero agrava la desestructuración del mundo indígena. Según Santillán, se trata de la carga más penosa [183]. La preocupación por conseguir dinero penetra enteramente el sector indio, pero se trata de una necesidad impuesta desde el exterior y no de una adopción espontánea. El dinero se busca en tanto objeto precioso exigido por los españoles, y no como instrumento de intercambio. La introducción de la moneda no transforma la economía indígena en economía monetaria; ésta juega solamente un papel destructor y negativo.

III. La desestructuración social

El Estado inca se desarrolló apoyándose sobre las relaciones de reciprocidad, que el ayllu ofrecía como modelo. Pero, correlativamente, las instituciones estatales permitieron el crecimiento del grupo social de los yanas, que escapaba a los vínculos comunitarios tradicionales, mientras que ciertos curacas aumentaban su poder privado, desligándose también ellos de las relaciones de reciprocidad.

Después de la caída del Estado inca, el ayllu sigue siendo la célula básica de la sociedad, a pesar de sufrir graves alteraciones (de las cuales hemos estudiado hasta aquí los aspectos demográficos y económicos). Pero la dominación española acentúa las tendencias que se esbozaban en tiempos del Imperio; por una parte, los vínculos de reciprocidad que unían a los curacas y al ayllu se degradan;

---

[180] *R. G. I.*, t. I, pág. 172.

[181] *R. G. I.*, t. II, pág. 269.

[182] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 8 v.: «... y que de ir a Potosí se les pierden muchos indios porque se quedan por allá» (Martin Cari); *ibid.*, f. 48 v.: «para pagar la plata van cada año de esta parcialidad de Hurinsaya a trabajar en las minas de Potosí treinta y ocho indios y cada año se quedan algunos de ellos allá» (indios de Acora). En su «Parecer» Garci Diez describe los diversos dramas de los mitayos y de sus familias: «se mueren muchos de los indios que van en cada un año a ellas y otros se quedan allá amancebados o se vuelven a casar otra vez y dejan los hijos y mujeres que tienen en la provincia perdidos» (f. 107 v.).

[183] Santillán, *ob. cit.*, pág. 63.

por otra, el número de los yanas se multiplica. Estos dos hechos, uno al nivel superior de la jerarquía indígena, el otro al nivel inferior, ilustran la desintegración de la sociedad tradicional.

1. *Los curacas*

Ciertos cronistas insisten sobre la tiranía que habrían ejercido los curacas después de la Conquista; la desaparición del Inca los habría transformado en Incas locales, con un poder ilimitado [184]. Pero habría que corregir esta tesis, demasiado esquemática; si examinamos fuentes precisas (como los documentos de tipo monográfico sobre Huánuco o Chucuito), comprobamos, por el contrario, una disminución del poder de los curacas; no obstante, éste implica, efectivamente, ciertas formas de dominación despótica. ¿Cómo interpretar estas apariencias contradictorias?

En realidad, entran en juego fuerzas complejas y opuestas. Por una parte, la desaparición del Inca refuerza el poder de los jefes locales, sobre todo inmediatamente después de la Conquista [185]. Pero, por otra parte, en adelante, el poder político pertenece a los españoles, que instauran un nuevo aparato burocrático; de esta forma, los curacas, aun los de alto rango, se ven relegados a un nivel inferior y arrastrados en la degradación general de la condición indígena. Sin embargo, el sistema español no puede funcionar sin la colaboración de los jefes locales, que siguen así jugando un papel de intermediarios en la exacción del tributo. Ciertamente, no todos los curacas se adhieren a los españoles, pero en la parte del Perú sometida a los conquistadores, éstos obtienen por lo general su colaboración, espontánea o forzada. Por medio de esa alianza, los curacas conservan, en cierta medida, un estatuto privilegiado. En términos globales, el poder de los jefes indígenas se debilita, pero conservan parte de él poniéndolo al servicio de los nuevos señores; en relación con el período inca, su autoridad es a la vez más frágil y más despótica.

a) EL PODER DE LOS CURACAS

Una vez más, el valle de Yucay ofrece un ejemplo excepcional en la persona de Francisco Chilche, uno de los grandes curacas, hasta aquí desconocido, de la historia peruana inmediata a la Conquista. Chilche es un advenedizo que emerge bruscamente con la

---

184 Cf. Santillán, *ob. cit.*, pág. 51.

185 La Real Cédula de 17 de diciembre de 1551 prohíbe a los curacas condenar a muerte; dicha prohibición revela indirectamente que, al menos hasta esa fecha, habían recuperado un poder del cual les despojara en su día el Inca. Cf. W. Espinosa Soriano, «El Alcalde Mayor indígena en el virreinato del Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, XVII, 1960, pág. 202.

desintegración de la sociedad indígena. Llega al valle en la época de las guerras entre Huascar y Atahualpa, a la cabeza de un grupo de indios cañaris, en el seno de los ejércitos de Callcuchima y Quizquiz; y, como la mayoría de los cañaris, se adhiere a los españoles. Debe su buena fortuna (y su nombre) al propio Francisco Pizarro, que le nombra jefe de todos los indios de la región de Yucay, autóctonos y mitimaes, después de haber destituido a Huallpa Topa, el curaca legítimo [186]. Durante quince años, el poder de Francisco Chilche no encuentra otro límite en el valle que el de los encomenderos, los Pizarro, cuya atención se centra entonces por completo en las guerras civiles. No es sino en los años de 1550 que se enfrenta a un rival, García Quispicapi, descendiente del curaca despojado. Proceso, compromiso: Francisco Chilche debe ceder el mando de los autóctonos a García Quispicapi, pero él conserva el mando de los mitimaes y el título de curaca principal del valle [187].

Estas circunstancias permiten a Francisco Chilche constituirse una especie de «feudo» en la región de Yucay; se apropia de numerosas tierras, extendiendo además su poder personal sobre los hombres.

Apropiación de la tierra. Sabemos que el valle de Yucay comprendía grandes extensiones (campos o terrazas) que habían pertenecido al Inca o al Sol, y, particularmente, a Huayna Capac. Ahora bien, al comenzar la década de 1550 comprobamos que Francisco Chilche ha usurpado todas estas tierras sin ningún reparo. El detalle de esta operación lo precisa una investigación de 1552, mandada hacer por los españoles del Cuzco, que reivindicaban la concesión de parcelas en Yucay [188]. Los testigos interrogados (incas del Cuzco,

[186] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. el interrogatorio de 1574: «... mandaua e mandó estos yndios como curaca principal puesto por el marqués piçarro el qual ataguálpa topa que antes lo hera por çiertas causas don françisco chilche cañari...» (libro 2, índice 4, f. 90 v.).

[187] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «Después de todo esto un yndio de la deçendencia de los yngas que se dize don garcia quispicapi puso demanda al don françisco chilche del mando y caçicazgo diciendo que a él le pertenecía por ser hijo e nieto de los que avían mandado este valle e los yndios del el cual pleito se feneçió conque se conçertaron el dicho don francisco chilche e don garcía quispicapi en que el mismo fuese cacique de los naturales del dicho valle y el otro le fuese de los mitimaes e advenezidos a él» (libro 2, índice 4, f. 90 r.).

[188] Archivo histórico del Cuzco, en *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña, escrivano de esta ciudad del Cuzco, en 22 de Abril de 1522» (libro 3, índice 3, ff. 25 r.-32 v.; ff. 34 r.-38 r., etc.). Los españoles se quejan de que sus hijos no pueden sobrevivir en el Cuzco (mueren 3 de cada 4 a temprana edad), por causa de la altura demasiado elevada y del clima demasiado frío: esta es una de las razones que exponen para reivindicar las parcelas en el valle de Yucay, más bajo y más cálido.

indios autóctonos y el propio Francisco Chilche), apoyándose en un mapa, hacen una descripción minuciosa del valle, precisando la antigua y actual pertenencia de todos los terrenos[189]. Enumeran así la impresionante lista de campos ocupados por Chilche. El documento no indica sino raramente las superficies, y resulta difícil evaluar cuantitativamente la extensión de las tierras usurpadas. No obstante, señalemos que sólo el terreno de Chucuibamba representa 200 tupus, según los incas interrogados —100 tupus según el propio Chilche—, y que produce 1.000 fanegas de maíz. El funcionario pregunta a Chilche sobre el derecho que tiene para hacer cultivar esas tierras por su propia cuenta, y éste responde que las ha recibido en donación de Francisco Pizarro para el pago del tributo y para su beneficio personal; se le exige entonces que presente sus títulos escritos, pero Chilche se manifiesta incapaz de hacerlo[190].

De ahí el asombro escandalizado de los españoles, que consideran suyas en derecho las tierras del Inca y del Sol.

Poder sobre los hombres. Recordamos que en tiempos del Inca el valle de Yucay estaba poblado de yanas, en su mayoría servidores de Huayna Capac o de grandes personajes emparentados con este último. Es una tierra en cierto modo predestinada a la multiplicación de los vínculos personales. Es probable que Francisco Chilche, al llegar al valle, estuviese ya rodeado por un pequeño grupo de servidores cañaris, pero no tarda en aumentar este núcleo añadiéndole servidores autóctonos. ¿Cómo? Por medio del favoritismo. Exime a un cierto número de indios del pago del tributo, a cambio de servicios exclusivos que en adelante éstos le deben; y como los ha separado de su comunidad, les concede parcelas sobre sus propias tierras (o pretendidamente tales, puesto que en su mayor parte son terrenos usurpados). Muchos indios buscan la protección de Chilche ofreciéndole mujeres, aliarse a él por vínculos de parentesco;

---

[189] Los testigos trazan ellos mismos un croquis del valle, que se encuentra al final del documento citado.

[190] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por benito de la Peña...», libro 3, índice 3, ff. 35 r.-35 v.: «Fuele preguntado que pues las dichas tierras eran del Ynga y del Sol... porque la usa y como se ha metido el en ellas y tomado y usurpado para sí.

»Dijo que porque el dicho marqués se las dió y les mandó que las labrasen para el dicho marqués y para este declarante y para sus yndios y que por esto las sembraban y se metió en ellas y las han sembrado por hacer lo que el dicho marqués les mandaba porque de otra manera ellos no se osaren entremeter en las tierras del ynga y del sol.

»Fuele preguntado qué mes dice que las dichas tierras le dió el marqués si le dió título de ellas.

»Dijo que no le dió título de las dichas tierras por escrito de mandárselo como su amo que las labrasen como dicho tiene.»

otros *soportan su autoridad menos voluntariamente*. De hecho, el favoritismo basado en vínculos personales altera profundamente la organización comunitaria tradicional. Francisco Chilche desvía en su beneficio el antiguo principio de reciprocidad, para formarse una vasta clientela; a fines de la década de 1550 recibe los servicios de 80 yanas (50 autóctonos y 30 mitimaes)[191]. Los otros curacas del valle imitan su ejemplo; es así que por la misma época Alonso Ucusiche, también jefe cañari, manda sobre una veintena de yanas, mientras que Alonso Atauche conserva la dirección de los cincuenta apocamayos encargados del culto de Huayna Capac[192]. Según el testimonio del sacerdote Diego Escudero, los curacas ejercían entonces un poder «absoluto», ignorando incluso los indios que hubiese un rey ante el cual demandar justicia. Los visitadores españoles Damián de la Bandera, en 1558, y fray Pedro Gutiérrez Flores, en 1572, se esfuerzan por normalizar la situación; pero este último tiene que reconocer la preeminencia de Francisco Chilche en el valle y concederle el derecho a poseer 34 yanas.

Al final del período, después de 1572, los poderes de Francisco Chilche parecen, sin embargo, muy inferiores a los que poseía alrededor de 1550. Podemos trazar la curva de éstos del modo siguiente: brusca ascensión poco después de la Conquista, gracias a su alianza con Pizarro; apogeo al comienzo de los años de 1550, cuando domina a la vez la tierra y los hombres; lenta decadencia después, marcada por la investigación de 1552 y las visitas de 1558 y 1572: la autoridad española le despoja de la mayor parte de las tierras usurpadas y limita el número de sus yanas. Esta decadencia, es cierto, se atenúa por el papel político de Chilche, fiel aliado de los españoles. En los años de 1560 continúa siendo el señor del valle, no vacilando en hacer envenenar al nuevo encomendero, Sayri Tupac, el Inca de Vilcabamba[193]. Pero el poder de Francisco Chilche no se funda sobre el ayllu tradicional; se apoya sobre una clientela de yanas.

* * *

Otro hilo conductor: el tributo. En los parágrafos precedentes habíamos puesto entre paréntesis ese aspecto en lo concerniente a los curacas; analicemos ahora, por esta vía, el lugar de éstos en la sociedad indígena posterior a la Conquista.

---

[191] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 2, índice 4, ff. 103 v.-104 r. (testimonio de Sebastián de Tenezcla), etc.

[192] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, *ibid.*; cf. igualmente ff. 113 v.-114 r. (testimonio de Diego Casatambo).

[193] Cf. Guaman Poma de Ayala, *ob. cit.*, pág. 443: «y el capitán chilche cañari le mató al dicho Sayri topa ynga dándole ponsoña».

En Huánuco, los curacas interrogados por Ortiz de Zúñiga se quejan unánimemente de la degradación de su estatuto. En tiempos del Inca estaban dispensados de todo tributo, y su tarea consistía en mandar, en tanto que ahora participan como los otros indios en el pago de las obligaciones al encomendero. El propio don Diego Xagua, curaca principal de los chupachos, paga tributo, mientras que su predecesor, don Gómez Paucar Guaman (muerto en 1560), estaba exento de ello:

... al presente no se le guarda a los dichos caciques y principales la preeminencia que en tiempo del ynga porque todos los dichos caciques y principales contribuyen tanto el pobre como el cacique y principal y el principal como el pobre... [194]

... los caciques y principales también tributan con ellos en la paga de los tributos excepto que el dicho don Gómez difunto no los paga y que el dicho don Diego Xagua paga también tributo como los otros principales [195].

Los jefes indígenas, constreñidos por una parte al tributo del encomendero, ven, por otra parte, reducirse el tributo que ellos mismos percibían de sus súbditos. En efecto, aunque los indios de las comunidades deben todavía prestaciones a sus curacas, éstas han disminuido considerablemente en relación con las del tiempo del Inca. A petición del jefe local, los indios continúan cultivándole sus campos, suministrándole paja y madera para quemar; pero no hay mención alguna del antiguo tributo textil (enteramente acaparado por los españoles) [196]. Con todo, hay una excepción para don Diego Xagua, que se hace tejer ropas por sus indios [197]. Los informantes de Ortiz de Zúñiga precisan que en el curso de sus trabajos los indios reciben todavía de sus curacas la donación de alimentos [198]. Así, persisten entonces los vínculos de reciprocidad entre curaca y ayllu, pero debilitados; el peso del tributo al encomendero implica la aligeración del tributo a los jefes indígenas. En términos globales, el poder del curaca se ha degradado:

... No tienen el señorío y mando que antes... [199].

---

[194] Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.*, f. 12 r.

[195] *Ibid.*, f. 41 v. Cf. igualmente, Pablo Guaman Naupa de Ichu: «... todos tributan y ayudan a pagar y que sólo don Gómez cacique principal era relevado de ello» (f. 27 r).

[196] *Ibid.*, f. 17 r.: «... ahora no le dan ninguna cosa de las susodichas más de que algunas veces le dan leña y paja y algunos cestillos de maíz y de papas, y por ruegos le hacen chácaras y sus casas».

[197] *Ibid.*, f. 11 v.: «al presente no le dan ninguna cosa de los dichos tributos más de venir y hacerle sus chácaras que son en muchos pedazos pequeños que no sabe cuantos topos habrá y que sus indias de servicio le hilan la ropa y después de hilada ruega a los indios que se la tejan...».

[198] *Ibid.*, f. 22 v.: «el tiempo que en ello trabajan, les da de comer».

[199] *Ibid.*, f. 17 r.

Es cierto que los informantes de Ortiz de Zúñiga son los propios curacas y que podríamos desconfiar de sus testimonios. Pero el caso de Chucuito confirma y precisa esta evolución. En 1567, Garci Diez menciona, para el conjunto de la provincia, 36 curacas exentos de tributo[200], *cifra elevada en apariencia; pero remarquemos que el* documento de Garci Diez, en relación con el de Ortiz de Zúñiga, se sitúa a un nivel mucho más alto de la jerarquía indígena; Martín Cari y Martín Cusi son jefes de 15.000 tributarios (en otros tiempos, 20.000) y descienden de una gran dinastía real, mientras que en Huánuco, Diego Xagua sólo manda sobre 800 tributarios (en otro tiempo, 4.000). La provincia de Chucuito comprende aproximadamente 150 ayllus, es decir, un número por lo menos equivalente de curacas[201]; si en 1567 sólo 36 se encontraban exentos de tributo, debemos concluir que la mayor parte de ellos había perdido sus antiguos privilegios.

Consideremos el caso de los dos curacas más prestigiosos, Martín Cari y Martín Cusi. Sabemos que sus antepasados, en tiempos del Inca, disponían de tierras cultivadas por los indios de las comunidades, tanto en Chucuito como en los otros pueblos de la provincia. Ahora bien, en 1567, la extensión de estas tierras ha disminuido. Dentro del mismo Chucuito, Martín Cari pretende tener derechos sobre 70 a 100 tupus, y Martin Cusi, sobre 50; pero al interrogar a sus súbditos, éstos indican cifras inferiores: 50 tupus para Martín Cari y 20 a 30 tupus para *Martín Cusi*[202]. En los otros pueblos la evolución es todavía más clara; Martín Cari se queja de que los indios ya no le entregan el tributo que le deben:

> En los pueblos de Juli, de Pomata y de Zepita tenían por obligación cultivar en su beneficio 20 tupus en cada terreno, y *no lo hacen,* aunque disponen de tierras para este fin[203].

Tomemos el ejemplo de Juli. En la mitad Hanan se reconocen todavía los derechos de Martín Cari sobre 10 tupus, pero éstos ya no se cultivan, mientras que en tiempos de su padre aún se cultivaban[204]. Los indios interrogados explican que Martín Cari no les ha pedido que los sembrasen. ¿Por qué esta renuncia? Sabemos

[200] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 105 v.

[201] Cf. la lista de los ayllus del reino de los lupacas, en Garci Diez. *ob. cit.* págs. 365-169.

[202] *Ibid.*, f. 39 r., 41 v.

[203] *Ibid.*, f. 39 r. (el subrayado es nuestro).

[204] *Ibid.*, f. 57 v.: «assimismo hicieron la dicha chácara a su padre del dicho don Martin que se llama Pacaxa y que al dicho don Martin no le han hecho sementera porque él no lo ha pedido». Los indios de Juli añaden: «tampoco le han dado ropa ni otra cosa alguna de servicio».

que esta «petición» era habitual en el cuadro de relaciones de reciprocidad entre el curaca y el ayllu[205]; éstas se han debilitado. La situación es la misma en la otra mitad, Hurin Juli; en tiempos del Inca los indios de la comunidad cultivaban 20 tupus para los antepasados de Cari y Cusi, pero estos últimos ya nada perciben:

«... y que después que son caciques los dichos don Martín Cari y don Martín Cusi no les han dado cosa ninguna ni hecho sementeras ni otro tributo»[206].

El ejemplo de Acora parece notable. Se trata del pueblo más próximo a Chucuito. En la mitad Hanan, los campos de Martín Cari son cultivados; pero no son los indios de la comunidad quienes aseguran el trabajo; Cari ha puesto en práctica una solución radicalmente diferente que va en el sentido de la evolución esbozada a fines del período inca; hace cultivar la tierra por los yanas, es decir, fuera del contexto de las relaciones de reciprocidad que une al curaca y al ayllu[207]. Comprobación inversa, en la otra mitad, Hurin Acora, Martín Cusi no recurre a una solución semejante, y parece haber perdido los derechos de que se habían beneficiado sus antepasados, pues los indios de la comunidad han tomado posesión de sus tierras:

«... y que asimismo hacían a su abuelo del dicho don Martín una chácara y que ya ha muchos años que no la hacen y entre ellos repartieron las tierras»[208].

Resumamos: en Chucuito, Cari y Cusi continúan percibiendo el tributo, pero éste ha disminuido; en las otras localidades, su autoridad teórica sigue siendo reconocida, pero sus súbditos ya no les pagan tributo. En términos generales, su poder se ha debilitado.

¿Cuándo comenzó esta degradación? Las indicaciones de Garci Diez difieren según los pueblos. En Juli y en Ilave, los predecesores

[205] Cf. J. V. Murra, *ibid.*, pág. 434. Los hechos son simétricos en Ilave: «a sus antepasados del dicho Martín Cusi le hacían cinco topos de tierras y lo mismo han hecho a el dicho don Martín Cusi desde que es cacique sino es *de dos años a esta parte que el dicho don Martín Cusi no ha enviado sus criados a mandar que se hagan*... y que asimismo solían hacer a sus padres y abuelo de don Martín Cari cacique principal de la parcialidad de Anansaya otros cinco topos de tierras y que a el dicho don Martín Cari *no le han hecho ninguna sementera después que es cacique porque no ha enviado a decir que se hagan*» (*ibid.*, f. 54 v. y 55 r.). (El subrayado es nuestro.)

[206] *Ibid.*, fol. 59 v. y 60 r.

[207] *Ibid.*, f. 45 v.: «Fuéles dicho que el dicho don Martín Cari dice que en este pueblo le siembran en cada un año veinte topos de tierra que si es así dijeron que no le siembran cosa alguna y que es verdad que el dicho don Martín Cari tiene en este pueblo chácaras pero que él *la siembra con sus anaconas e indios y que no la siembran los de este pueblo ni sus subjetos*». (El subrayado es nuestro.)

[208] *Ibid.*, f. 48.

de Martín Cari y de Martín Cusi percibían todavía un tributo, pero ellos mismos no reciben nada desde su ascensión al poder. Ahora bien, ambos son jóvenes (treinta y cinco y veintiséis años), y García Diez precisa que Martín Cusi cumple las funciones de curaca principal desde hace cuatro años [209], en tanto que en Acora los indios afirman que han dejado de pagar tributo a los curacas de Chucuito desde la llegada de los españoles [210], es decir, treinta años atrás. Estas indicaciones divergentes confieren diversos matices al proceso, según las localidades; en conjunto, podemos admitir que la degradación del poder de los curacas principales comenzó en Chucuito inmediatamente después de la Conquista, y que el proceso se agravó en los años de 1560.

Tengamos en cuenta, no obstante, que el análisis precedente no se refiere sino a los curacas superiores, los de Chucuito, y que el proceso difiere para los otros jefes indígenas. En efecto, en los otros pueblos de la provincia, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita, los curacas locales (de rango teóricamente inferior al de Cari y Cusi) conservan la autoridad sobre sus respectivos súbditos y perciben un tributo (como lo hacen Cari y Cusi en Chucuito). Es difícil saber si, en su caso, ese tributo disminuyó. Los indios cultivan en común las tierras de sus jefes locales; éstos les suministran la simiente y recompensan a los trabajadores con dones de alimentación, coca y ropas; las comunidades ponen asimismo a disposición de los curacas un cierto número de mitayos, que realizan un servicio periódico. Por ejemplo, en Hanan Juli:

> ... dijeron que hacen siembras y benefician a cada uno de los dichos dos caciques treinta topos de tierras de papas y quinua y cañagua y ponen los caciques la simiente y que para hacer estas sementeras se juntan todos los yndios y mujeres y muchachos por hacerlo presto y que les dan muy bien de comer papas y chuño y carne y coca y chicha los días que trabajan en ellas y que dan a don Baltazar catorce indios y a don Francisco diez indios de servicios para que les guarden sus ganados y les sirvan en su casa y chácaras y los demás que les mandaren los cuales reparten cada año por sus ayllus... [211].

---

[209] *Ibid.*, f. 12 v.

[210] *Ibid.*, f. 48 v.

[211] *Ibid.*, f. 57 v. La ausencia de «ropa» puede hacer suponer que, en ciertos casos, el tributo a los jefes de las «mitades» ha disminuido. Notemos que los curacas superiores, Cari y Cusi, continúan recibiendo prestaciones de «ropa» tanto en Chucuito como en los otros pueblos (suministrando los curacas la lana; Cf. *ibid.*, f. 9 r. y f. 15 v.); sucedía lo mismo con don Diego Xagua, curaca principal de los chupachos. Remarquemos también que en Hanan Acora los indios no suministran mitayos (ni «ropa») a su curaca (f. 46 r.), cosa que puede confirmar la hipótesis precedente, según la cual el tributo a los jefes de «mitades» ha disminuido: pero también aquí es preciso matizar los hechos según la localidad de que se trate.

Parece entonces que, al nivel intermedio de los jefes de «mitades», las relaciones de reciprocidad resisten mejor a la desintegración. Estas «mitades» comprenden, como media, algo más de 1.000 tributarios [212]. Nos reencontramos aquí al nivel del curaca principal de los chupachos, que en 1562 no manda sobre más de 800 contribuyentes. En suma, en la región de Chucuito el poder de los curacas se debilita tanto al nivel de la cumbre como en la base de la jerarquía; los curacas superiores (en número de dos) son rebajados al nivel de los curacas «medios» (en número de 16), mientras que los jefes de ayllu (aproximadamente 150) pierden sus privilegios. Habida cuenta del deterioro general del estatuto de los jefes indígenas, podemos decir que la Conquista determina en Chucuito, a la vez, una fragmentación y concentración del poder: fragmentación por la decadencia de los dos curacas superiores, concentración en detrimento de los jefes de ayllus y en favor del núcleo intermedio de los jefes de «mitades» [213].

---

212 Ver el cuadro de la pág. 164 (tributo en dinero y tributo textil bajo la dominación española). El número de tributarios indicado en este cuadro es todavía el de tiempos del Inca: Hanan Chucuito, por ejemplo, agrupaba 1.233 tributarios, Hurin Chucuito 1.384; teniendo en cuenta que el descenso demográfico de 1530 a 1567 alcanza al 25 por 100, podemos evaluar aproximadamente en 1.000 el número de tributarios en cada «mitad», a la fecha de la visita de Garci Diez.

213 El debilitamiento del poder de los curacas fue determinado también por la creación de los Cabildos indígenas. No desarrollamos este tema, porque su difusión se sitúa a finales del período que estudiamos, en los años 1560-1580, durante la política de las reducciones de Toledo. Los indios son obligados por la fuerza a abandonar sus aldeas y son reagrupados en nuevos «pueblos».

Entre los años 1532-1569, varios virreyes proyectan una política semejante, pero ésta sólo es aplicada de modo muy limitado. En 1557 Cañete ordena la reducción de tres poblaciones del valle de Lima y la fundación de Santa María Magdalena de Chacalea: para administrar el nuevo pueblo designa un Cabildo que comprende alcaldes, regidores y alguaciles indígenas, sobre el modelo de los municipios españoles. En 1558 se reagrupan cuatro poblaciones siguiendo el mismo principio en el valle de Yucay, cerca del Cuzco. En 1560 se constituye un Cabildo indígena en Chucuito. Cañete y Lope García de Castro recomiendan la extensión de esta forma de organización para el conjunto del virreinato, pero tropiezan con la resistencia de los encomenderos. (Cf. W. Espinoza Soriano, «El Alcalde Mayor Indígena en el virreinato del Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, XVII, 1960, págs. 183-300.)

Con la difusión de los Cabildos, los curacas quedan confirmados y limitados en el papel de perceptores del tributo. Los alcaldes y regidores (elegidos teóricamente por un año por el Cabildo precedente) ejercieron una autoridad judicial y administrativa restringida, bajo la supervisión del corregidor español. (Cf. John Preston Moore, *The Cabildo in Peru under the Hapsburgs*, Durham, 1954, páginas 222-241.)

b) DE LA RECIPROCIDAD AL DESPOTISMO

Las relaciones de reciprocidad que unen al curaca y al ayllu sobreviven entonces a la Conquista, no sin alteraciones. Los jefes indígenas ponen su autoridad al servicio de los españoles; les sirven de intermediarios para la exacción del tributo. En Chucuito son los curacas (y más precisamente los curacas de «mitades») quienes designan cada año los indios que deben partir para la mita de Potosí; esta facultad les concede un poder temible, y Garci Diez denuncia el favoritismo que guía su elección [214].

Es más, los curacas colaboran con los españoles en la explotación de los indios. Sabemos que en Chucuito los comerciantes españoles recurren a los indígenas para que les confeccionen ropas. Este ejemplo ilustra la repetición del poder y sus abusos; los comerciantes pasan sus pedidos a los curacas principales, Cari y Cusi, y éstos distribuyen la tarea en el conjunto de la provincia; pero son los jefes de «mitades» (comprendidos Cari y Cusi) quienes reciben los salarios pagados por los españoles, y guardan el dinero entre sus manos, sin restituirlo a los indios que han ejecutado el trabajo [215]. Los comerciantes españoles sólo pagan por cada pieza de ropa un salario de dos pesos, cuando ésta vale en realidad cinco o seis. Pero el mercado es considerable; en veinte meses, es decir, después de entrar en funciones el corregidor Estrada, los españoles han encargado a los indios 4.000 piezas de ropa, o sea, aproximadamente, 2.000 piezas al año; dicho de otro modo, el trabajo textil representa para los comerciantes casi el doble del tributo real (ya que éste se eleva a 1.000 «piezas» por año). Aunque los salarios acordados sean particularmente bajos, procuran a los curacas, en total, una suma del orden de los 8.000 pesos [216].

Otro ejemplo: el de los transportes. Sabemos que esto permite a los indios, teóricamente al menos, reunir los fondos complemen-

---

[214] Garcí Díez, *ob. cit.*, f. 107 v.: «... por ser parientes y amigos de los caciques y principales y cohecharlos...»

[215] *Ibid.*, f. 36 r. (testimonio de Martín Cari): «La demás ropa que se hace en esta provincia la cobran los demás caciques de ella cada uno en su distrito aunque los caciques principales de este pueblo (Chucuito) la den a hacer y reparten por toda la provincia» (193).

Ver también Garci Diez en su «Parecer»: «De pocos años a esta parte se ha introducido una costumbre en la dicha provincia que es apremiar a los indios a que hagan ropa de la tierra de auasca contra su volontad... el apremiarles a hacer la dicha ropa es destruirles totalmente... y los españoles no les dan a ellos más de dos pesos de hechura y lo que peor es que jamás hasta hoy los dichos indios llevaron cosa alguna de este trabajo porque todo se lo han llevado los caçiques.»

[216] Recordemos que, por estas fechas, el tributo real se eleva anualmente a 18.000 pesos.

tarios para el pago del tributo. Los indios se alquilan a los españoles para cargar sobre sus llamas diversas mercancías (vino, coca, etcétera) y tranportarlas del Cuzco o de Arequipa a Potosí. Pero también aquí el comercio entre españoles e indios pasa por la mediación de los curacas, quienes guardan para sí los salarios [217].

Estas transacciones se verifican muchas veces por contrato, como lo atestiguan numerosos ejemplos transmitidos por los registros notariales. Los curacas se obligan a suministrar tal cantidad de indios a tal comerciante o propietario español; las cláusulas precisan la naturaleza y la duración del trabajo, así como la cuantía de los salarios, que se entregan a los jefes indígenas; en ciertos casos, el texto precisa que estas sumas servirán para el pago del tributo y, por su parte, los curacas comprometen su responsabilidad para la buena ejecución del contrato. Citemos un ejemplo. El 27 de febrero de 1560, ante el notario Gregorio Bitorero, en el Cuzco, y don Hernando Poma y don Hernando Guanchule, caciques de Yanaoca, de la encomienda de Alonso Carrasco, reconocen las obligaciones siguientes:

«Sepan quantos esta carta de obligaciones vieren como nos don hernando Poma y don hernando guanchule caciques de yanaoca de la encomienda de Pedro alonso carrasco vezino desta çiudad otorgamos e conocemos por esta presente carta que alquilamos a tilano de anaya questa presente treynta e çinco yndios sanos e buenos para trabajo que no sean viejos ni muchachos los quales an de yr con el dcho tilano de anaya desde esta ciudad a la de arequipa cargando y descargando cada un yndio ocho carneros con los quales dchos *yndios a de yr un prencipal*... *y nos obligamos que* los dchos yndios os daran buena cuenta de lo que se les entregaredes e que no perderan ni hurtaran cosa alguna que si lo hurtaren o algo se perdiere os lo pagaremos nosotros los dchos caciques lo cual somos obligados a hazer por razones de que nos abeys dado e pagado por cada uno de los dchos yndios seys pesos de plata corriente que montan duzientes y diez pesos de la dcha plata de los quales dchos pesos nos damos por contententos [sic] por quanto nos los distes e pagastes en presencia del escrivano publico e testigos desta carta e yo el presente escriuano doy ffee / *que mi presencia* al dcho tilano de anaya dio e pago a los dchos caciques los dchos duzientos e diez pesos de plata corriente - los quales dchos treynta e cinco yndios nos obligamos de bos dar y entregar para el dcho biaje

[217] Es difícil evaluar la suma global que representan estos transportes, pero conocemos el detalle de las tarifas; cf. Marie Helmer, *ob cit.*, pág. 135:

Trayecto	Distancia	Duración	Precio
Cuzco a Potosí	160 leguas	4 meses	15 a 16 pesos + una fanega de maíz (=6 pesos)
Ylo a Cuzco			11 pesos
Chucuito a Arequipa	38 leguas	2 meses	5 a 6 pesos
Chucuito a La Paz	34 leguas	1 mes	4 a 5 pesos
Chucuito a Potosí	110 leguas	25 a 30 días	15 pesos

en esta ciudad de oy dia de la fecha desta carta en çinco dias primeros siguientes e que si al dcho tiempo no vos diremos y entregaremos los dchos yndios los podais alquilar a nuestra costa al precio que los hallaredes para el dcho biaje e por lo que vos costaren seais creido por solo vro juramento... nos sometemos con las dchas nuestras personas e bienes...»[218]

Estos contratos permitían a los españoles beneficiarse del poder tradicional de los curacas, que ahora cumplen una función nueva en el cuadro de la economía monetaria. Transferencia confirmada por otros ejemplos; además de los contratos «colectivos», existen, en efecto, contratos «individuales» por los que uno o dos indios entran al servicio de un español, pero siempre garantizados por sus curacas. Así, ante el notario Antonio Sánchez, en el Cuzco, el 31 de agosto de 1568, don García Vilche y don Felipe Condor, jefes principales de Michica, en el Omasuyo (¡provincia que dista casi 400 kilómetros!), ponen al servicio de Pedro Núñez de Herrera dos de sus indios, Juan Chuquitintay y Pomacana, que «le obedecerán en todo» durante un año. En este caso son los propios indios comprometidos quienes percibirán su salario (30 pesos de «plata corriente»); Pedro Núñez les deberá, además, alimentar. En cuanto a los curacas, garantizan «con sus personas y sus bienes» que sus súbditos no huirán; si se ausentasen, los curacas verán de devolverlos a su señor español[219]. El contrato celebrado el 7 de agosto de 1561, en La Plata, entre Vicente Mollo, «cacique yampara», y Juan Paredes, incluía cláusulas diferentes; este último contrataba a tres indios para que le sirviesen durante un año, pero quien percibía los 120 pesos de «plata corriente» era el curaca, mientras que los indios sólo debían percibir de Juan Paredes alimento[220].

¿Cuáles son los ingresos de un curaca? Dependen, evidentemente, de su importancia en la jerarquía inca. El ejemplo de Martín Cusi, en Chucuito, atestigua ganancias considerables. Declara haber recibido en cuatro años más de 1.500 pesos; el alquiler de 70 indios para transportes del Cuzco a Potosí le ha representado 844 pesos,

---

218 Archivo histórico del Cuzco, notario Gregorio Bitorero (caja 1) f. 307 r.-v. Otros ejemplos de contratos en el mismo Archivo son: notario Antonio Sánchez (caja 2) 1568), ff. 292 r.-292 v., 293 r.-293 v., 451 r.-451 v., 932 v.-933 r., 1.040 r., 1.618 v., etc. (caja 4, 1572), f. 144 r.-144 v., 254 v.-255 r., 359 r.-359 v., etc. En el Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), notario Soto (1549-1551), ff. 44 r.-45 v.; notario Lázaro de Aguila (1561), ff. 1.153 r.-1.154 r., etc. En el Archivo histórico de Potosí, notario Martín de Barrientos (E. N. 4, 1572), ff. 5 v.-6 r., etc.; notario Luis de la Torre (E. N. 8, 1.577), ff. 679 r.-680 v.

219 Archivo histórico del Cuzco, notario Antonio Sánchez (caja 2, 1568), f. 1.040 v.

220 Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), notario Lázaro de Aguila, ff. 1.553 r.-1.554 r.

y la confección de ropas 708 [221]. Interrogado acerca del uso que hizo de este dinero, Martín Cusi afirma, como los otros curacas, que lo ha empleado en pagar el tributo real y en hacer donaciones a la Iglesia. Garci Diez destaca la riqueza de los edificios religiosos en el conjunto de la provincia, pero sospecha que los curacas conservan parte de los salarios que reciben [222].

Hay entonces colaboración de los curacas con los españoles; pero más o menos forzada. En efecto, no es sólo por interés económico que aceptan los negocios que éstos le proponen; los informantes de Garci Diez cuentan que, en caso de rehusar, los jefes indígenas mismos se ven amenazados con su encarcelamiento.

Coacciones bien corrientes, según parece, ya que en numerosos contratos los propios curacas reconocen explícitamente que, en caso de incumplimiento, podrán ser encarcelados por los jueces españoles [223]. En cuanto a los indios, Garci Diez insiste constantemente en el hecho de que trabajan «de mala gana»; si los españoles pagaran directamente los salarios a los indios, éstos rehusarían hacer el trabajo. Ejecutan esas tareas porque los curacas así se lo ordenan. Y éstos, para hacerse obedecer, utilizan a su vez la fuerza, es decir, una violencia en cascada:

«... y que aunque a ellos les diesen los 15 pesos irían de mala gana porque es mucho lo que pierden de sus haciendas y *no irían sino los hiciesen ir por fuerza los corregidores* porque algunas veces prenden a sus caciques...» [224]

«... toda la ropa que hacen para españoles la hacen de *mala gana* porque sus caciques se llevan todo el dinero que les dan por la hechura... y que aunque a ellos les diesen los dos pesos de hechura de cada pieza de ropa que dan a los caciques *no las harían*... y que nunca hacen ropa ellos para vender sino es para vestirse ellos y la que les dan a hacer los caciques por fuerza para españoles que no les pagan a ellos nada...» [225]

Así, entre los españoles y los indios los curacas ocupan una posición estratégica. Los testigos españoles reconocen que, de no pasar por la mediación de los jefes indígenas, no obtendrían ningún

---

[221] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 36 r.

[222] *Ibid.*, f. 111 v., «Tengo harta sospecha que se han quedado con parte de ello.»

[223] Por ejemplo, en el Archivo histórico del Cuzco, notario Antonio Sánchez (caja 2, 1568), el contrato concluido entre don Rodrigo Chica y don Diego Yucra, curacas de Cavanilla, y Antonio Vaca de Castro para el trabajo de cinco indios: «... y si no vos los entregaremos quando nos los pidieredes enbieis un alguazil a nra costa para que nos trayga presos a la cárcel pública desta ciudad hasta que los demos...»; *ibid.*, f. 932 v., etc.

[224] *Ibid.*, f. 44 r.

[225] *Ibid.*, f. 44 r.

resultado [226]. La autoridad de los curacas es todavía lo bastante poderosa como para permitirles conseguir que sus indios realicen trabajos que no entran en el cuadro tradicional de la reciprocidad; ni por los transportes ni por el trabajo textil los miembros de la comunidad reciben contrapartida alguna. Quizá encontremos aquí la causa de las alteraciones, antes mencionadas, en las relaciones de reciprocidad entre el curaca y el ayllu; el poder de los jefes indígenas se debilita por el hecho de que usan y abusan de él fuera de los vínculos tradicionales. Acosados por los españoles, colaborando con ellos contra los indios, los curacas arruinan al mismo tiempo su prestigio; se ven, pues, obligados a afirmar su autoridad de modo despótico. Finalmente, causas y efectos se entremezclan: el debilitamiento del poder de los curacas implica la disminución del trabajo que perciben, y su empobrecimiento les obliga, si quieren conservar su prestigio, a procurarse ganancias en detrimento de los miembros de la comunidad; pero al hacer esto, aceleran la ruina de ese mismo prestigio.

El análisis precedente es confirmado por el ejemplo de Huaura; recordemos que el corregidor Diego Muñoz Ternero, en el curso de su visita, ni siquiera consideró útil interrogar al curaca principal, don Pedro Payco, calificado por todos los testigos de «amigo y compadre» del encomendero [227]. Es él quien suministra los trabajadores para las múltiples mitas, y como los indios del valle, al igual que los de Chucuito, sólo obedecen «contra su voluntad» [228], los hace fustigar en presencia del amo español [229]. Y si el curaca alquila sus súbditos a quien lo pide, se debe a que recibe el dinero destinado al salario de éstos; así, Pedro Payco no sólo sirve al encomendero, sino que lo imita y se beneficia de su papel de intermediario. También él hace trabajar a los indios en sus campos, sin

226 Escuchemos por ejemplo, al alguacil mayor, Pedro de Entrena: «con ellos [los caciques] se hace el concierto y si no se hiciese de esta manera no mandarían los caciques hacer la ropa ni menos alquilarían los indios... y que si los caciques no alquilasen estos indios y recibiesen ellos la plata y lo dejasen a voluntad de los indios aunque todo el jornal se diese a los indios no se alquilarían.» (*Ibid.*, f. 27 v.-28 r.)

227 Biblioteca nacional de Lima, ms. A 629 «Padrón de los indios Huaura», f. 11 v.: «no se preguntó al cacique principal cuyo es este ayllo lo que a los yndios particulares por ser yntimo amigo y compadre del encomendero y que con esta amistad tiene tiranizada la libertad a los yndios...»

228 *Ibid.*, f. 15 v.: «dixe que los indios contra su voluntad a trabajar con el encomendero...»; f. 12 r.: «... y que los dichos yndios los dan por fuerza...», etc.

229 *Ibid.*, f. 2 v., «... quando no vienen los yndios les estan señalado por el dicho caçique que los açotan los caçiques en presencia del dicho encomendero».

alimentarlos, y, al igual que el encomendero, acapara el agua y despoja a sus súbditos de sus tierras[230].

Otro ejemplo, el de Huancayo, en el Perú central: el visitador Juan Rengifo refiere dos evidentes conflictos entre los indios y los curacas[231]. Primer caso: en 1567 (es decir, época de la visita de Garci Diez a Chucuito), los curacas de Huancayo cobraron un tributo ilícito *(derrama)* sobre los miembros de la comunidad; arteramente, bajo el pretexto de hacer un donativo a la iglesia, habían percibido dos tomines por cabeza, guardándose para sí todo el dinero. Segundo caso: los curacas despojaron a los indios de ciertas tierras comunitarias para venderlas a los españoles; esta venta les había reportado 80 pesos, lo que les permitió comprar ropas para ellos y para sus mujeres, es decir, gastos de prestigio; no olvidemos que en el antiguo sistema de reciprocidad los curacas debían hacer ostentación de su riqueza. Lo mismo hacen bajo la dominación española, pero, siéndoles desfavorable el contexto general, se ven obligados a actos de violencia que, a su vez, minan su autoridad. Paradójicamente, la reciprocidad rige aún, pero desordenada, pervertida; ella se vuelve contra los indios.

2. *Los yanas*

En el otro extremo de la escala social[232] se produce un fenómeno decisivo después de la Conquista: los yanas, poco numerosos en tiempos del Inca, aumentan considerablemente bajo la dominación española. Ahora bien, los yanas son indios desligados de los vínculos comunitarios tradicionales: su crecimiento, amplificando las tendencias del período inca, contribuye a desorganizar la sociedad indígena.

¿Por qué esta multiplicación de los yanas? Los cronistas del siglo XVI aluden al gran número de indios errantes, separados de sus aldeas[233]; los desplazamientos consecutivos a la Conquista, la huida ante el tributo español, constituyen un primer factor de desarraigo. Por otra parte, las largas guerras civiles entre pizarristas y

---

230 *Ibid.*, f. 8 r.: «... y quel caçique e sus hermanos an sembrado este año y otros en las propias tierras de los yndios...»; f. 12 v.: «... y que los dichos caçique e sus hermanos siembran en las tierras de los yndios...», etc.; f. 7 v.: «... no pueden sembrar ni rregar sino es de noche porque de día les quitan el agua el caçique y principales y su encomendero...».

231 Visita de 1571, texto publicado por W. Espinosa Soriano, «La guaranga y la reducción de Huancayo. Tres documentos inéditos de 1571 para la etnohistoria del Perú», *Revista del Museo Nacional,* Lima, XXXII, 1963, págs. 8-80.

232 Dentro del Estado inca ciertos yanas podían cumplir funciones administrativas importantes, en un rango elevado de la jerarquía: pero el antiguo sistema «burocrático» fue destruido por la Conquista.

233 Cf. por ejemplo Santillán, *ob. cit.*, pág. 79.

almagristas, que duran hasta 1548, provocan otros trasplantes; los indios reclutados en los diversos ejércitos se ven alejados de sus comunidades, y la mayoría queda al servicio de los españoles o engrosan la masa de vagabundos. Sabemos también que la mita de Potosí lanza a los caminos millares de indios y que muchos no vuelven a sus lugares de origen; entre los supervivientes, un buen número de ellos permanecen en Potosí al servicio de los mineros españoles. Por último, es preciso tener en cuenta las estructuras del Perú colonial; en relación con los *hatunrunas* (indios tributarios de las comunidades), los yanas constituyen aparentemente una categoría privilegiada.

En efecto, los yanas son definidos en el siglo XVI como servidores de los españoles. Además de las ventajas económicas (siendo poco numerosos los negros importados), éstos representan para ellos una fuente de prestigio; tienen, pues, interés en multiplicar el número de sus yanas. Pero, por otra parte, los indios obtienen ventajas, igualmente, entrando al servicio de los españoles; el estatuto de yana les permite, tácitamente, escapar al tributo y a la mita [234]; los yanas son considerados como miembros de la comunidad cristiana, poseen derecho de propiedad en tanto que individuos y pueden dedicarse al comercio. Esta fusión de intereses da lugar a una especie de alianza entre yanas y españoles [235].

A veces, y de modo excepcional, se trata de una coincidencia de intereses entre indios y curacas, como la ilustra el ejemplo de Yucay; aquí también la asombrosa riqueza de documentos relativos al Valle Sagrado permite seguir, concretamente, la multiplicación de los yanas.

Cuando, en 1572, fray Pedro Gutiérrez Flores llega al valle para su visita, reúne a los indios y les dirige un sermón. ¿Un malentendido? ¿Error de traducción? Los indios creen comprender que sólo pagarán tributo quienes se reconozcan miembros de una comunidad, mientras que los yanas se verán exentos de toda obligación [236]. Con-

---

234 Cf. Kubler, *ob. cit.*

235 «Alianza» que fue uno de los factores del fracaso de la rebelión de Manco Inca.

236 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. entre otros testimonios, el de Marcos Puri, uno de los curacas de Yucay, de noventa años: «... dixo queste testigo como curaca quando empeçó a hazer la dicha uisita el dicho dotor Gutiérrez estuuo presente y en la plática y pregón que mandó hazer y dar el dicho uisitador por lengua de morales fue que todos los yndios del dicho rrepartimiento de la dicha doña beatriz que fuesen yanaconas no hauían de tributar y ansí entendido por los dichos yndios todos los que quisieron dezir que lo heran lo asentaron e dieron por libre de pagar tributo a la dicha doña beatriz...» (libro 3, índice 5, f. 755 v.).

secuencia inevitable: *todos* los indios se proclaman yanas, bien sea de Francisco Chilche, de los otros curacas o de los españoles establecidos en el valle. ¿Ingenuidad de Gutiérrez Flores, sin embargo, especialista en «visitas»? Este verifica las declaraciones de los indios comparándolas con los datos del sacerdote, Diego Escudero. Este, a su llegada a Yucay, en 1569, había hecho su propia investigación y establecido una lista de sus fieles. Pero, para colmo de mala suerte, Escudero se había dirigido a los curacas, que, evidentemente, acumularon declaraciones falsas a fin de repartirse como yanas a la mayoría de los indios del valle. Sólo descubrió la superchería cinco años más tarde [237]. Es, pues, apoyándose sobre una lista falsa como desarrolla su visita Gutiérrez Flores [238].

¿Qué ha sucedido? El estatuto de yana parece ciertamente un refugio, un medio de escapar al tributo, un modo de huida. ¿Pero cómo comenzó este proceso? Según Diego Escudero son los indios más pobres quienes, en los tiempos en que el valle dependía de la Corona (en los años de 1550), se aprovecharon de la falta de encomendero y de las rivalidades entre curacas para buscar cerca de estos últimos favores y protección [239]. Les ofrecían mujeres y concubinas para así beneficiarse de los vínculos de parentesco establecidos. Hay otra observación notable en la declaración de Francisco de Guaman, que califica a los yanas de manera muy peyorativa; se trata de los indios más deshonestos, más perezosos, de aquéllos influidos por la cultura española, en una palabra, de *ladinos* [240]. Este rasgo ilustra claramente el deslizamiento de sentido que sufre el término «yana»,

[237] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. el testimonio del mismo Diego Escudero. «... el padrón queste testigo tenía al quál este testigo auía fecho por lo que los yndios curacas le auían dicho y como no sauía cosa en contrario escribió lo que le dixeron y después de más de dos años de la visita este testigo supo y averiguó que le avían engañado los curacas que heran dos francisco chilche y don garcía quisp[illegible]pi los quáles por servirse de muchos yndios tributarios les rreseruaban como yanaconas de tasa y la carguan a otros...» (libro 3, índice 3, ff. 812 r.-812 v.).

[238] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, testimonio de Diego Escudero: «... dixo que saue que quando el dicho fray pedro gutiérrez hizo la dicha visita no hizo averiguación particular de si heran yanaconas o yndios de tasa mas de leer y ver el padrón queste testigo tenía...» (libro 3, índice 3, f. 812 f.).

[239] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «... los dichos yndios se le hazían los pobres e los que poco podían enpessaron a salir de la tasa muchos yndios por su voluntad favoreciéndose unos de el un cacique y otros del otro e como no tenían amo que le rresistiese porque en este tiempo estauan *por su magestad e sus oficiales...» (libro 2, índice* 4, ff. 90 r.-90 v.).

[240] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, testimonio de Francisco Guaman: «... e questos que dixeron ser yanaconas fue por ser vellacos y ladinos y andarse holgando...» (libro 3, índice 5, f. 768 v.).

que designaba, en tiempos del Imperio, en Yucay, a los servidores del Inca. Después de la Conquista y durante muchos años (hasta 1558), se produce aún un fenómeno inverso al encontrado por Gutiérrez Flores en 1572: unos cincuenta indios, yanas auténticos, continuaban asegurando el culto clandestino de Huayna Capac y, con el fin de alejar las sospechas, se hacían pasar por tributarios; pero en realidad no pagaban tributo, y los otros indios cumplían en lugar de ellos sus obligaciones [241]. El calificativo de «ladinos» se aplica, en 1574, con toda seguridad, a un nuevo tipo de yanas: significa, en primer lugar, que éstos últimos tienen generalmente por señores a españoles, y en el caso particular de Yucay se refiere a una especie de ruptura, a un quebrantamiento de la tradición. Los vínculos personales entre curacas e indios recién convertidos en yanas se constituyen fuera y en contra de la organización comunitaria. Los jefes indígenas estimulan a sus súbditos a sustraerse al tributo, por tanto, a su ayllu simplemente (y literalmente) «para poder servirse mejor de ellos» [242]. A riesgo de lamentar haber pasado la medida, así Francisco Chilche y García Quispicapi, desconcertados, ven que su superchería se vuelve contra ellos cuando Gutiérrez Flores decide vincular nuevamente el valle a la Corona y limitar el número de sus yanas. Tienen entonces la audacia de dirigir una petición a las autoridades del Cuzco pidiendo que se anulen estas medidas y se vuelva a la situación anterior. Demasiado tarde: ¡mueren antes que su petición haya logrado su finalidad! [243]. La multiplicación de yanas en Yucay resulta así de un doble movimiento: búsqueda de protección por parte de los indios y constitución de clientelas alrededor de los curacas. Es un proceso clásico en tiempos de inquietud, al hundirse los vínculos tradicionales; análogo (si nos es permitida la compara-

[241] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac: «... y estos yndios que entonzes se les mandó tributar e oy son yanaconas de tito ataoche en secreto sin ser entendidos heran guardas e yanaconas del cuerpo de guaina capac aunque en lo público eran e fueron en tiempo del marqués piçarro e sus subçesores yndios tributarios como los demás...» (libro 2, índice 4, f. 90 v.).

[242] La expresión está repetida en todos los testimonios («Servirse dellos»). Cf. especialmente Sebastián Callachaui curaca de Tomebamba, sesenta años: «... e que algunos caciques por se poder seruir mejor de los yndios consintieron en que los declarasen por libres çiendo como dicho todos tributarios...» (*Ibid.*, libro 3, índice 5, f. 782 v.).

[243] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac; testimonio de Marcos Puri: «... e que después desto se arrepintieron los caciques don francisco chilche e don garçia quispicapi de auer çonsentido en que los susso dichos se diesen y asentasen por yanaconas no lo siendo y ansí dieron petiçión en el cuzco para lo rremediar y se rreçibió a prueua el negocio y ansí se quedo porse morir los dichos caciques...» (libro 3, índice 5, f. 756 r.).

ción) al de la primera feudalidad occidental. Este proceso agrava a su vez la descomposición de la sociedad indígena; muchos indios que siguen siendo tributarios manifiestan su descontento porque deben soportar un aumento de sus obligaciones, en la exacta medida en que heredan las de los yanas exentos [244]. En efecto, el favoritismo de los curacas viola el principio fundamental que regía las relaciones entre miembros del ayllu: la igualdad [245]. Consciente de estas dificultades, Francisco Chilche recomienda a alguno de sus yanas que contribuyan, aunque en una medida más limitada, al pago de las tasas del encomendero, con el fin de calmar, dicen explícitamente los testigos, el resentimiento de los otros tributarios [246]. Por otro lado, sin embargo, muchos yanas tienen la impresión de no haber ganado nada con el cambio de estatuto, quejándose de haber perdido el derecho a cultivar las tierras de su comunidad de origen [247]. Llega-

---

244 Numerosos testimonios coinciden sobre este punto; cf. por ejemplo Diego Casatambo: «... hubo división entre los yndios dichos en que favoreçiéndose de los caçiques en espeçial del dicho don francisco chilche no acudían con el serviçio que se haçía a sus encomenderos ni con todo el servicio e tasa que auían de dar e todo lo que se quitaua a estos yndios que fauoreçían los dichos caçiques se cargaua y lo pagauan los demás yndios tributarios del dicho rrepartimiento...» (*ibid.*, libro 2, índice 4, f. 114 v.); Miguel Chiricusa: «... que unos yndios pagauan un tributo y otros otro más y menos no es rrazón de ser más libres unos que otros sino querer los caciques a cuyo cargo estaua la distribuçión de la tassa antes de la última vissita los quales por sus fines echauan a unos yndios más que a otros y a otros rreseruauan de todo punto y lo cargauan a otros lo que montana la quiebra que hazían los reservados...» (*ibid.*, libro 3, índice 5, f. 765 r.); igualmente Diego Escudero...: «... los caçiques por sus fines y por servirse de los dichos yndios como de yanaconas y libres a unos no les lleuaban tasa ni se la pedían porque les seruían ellos y a otros por amistad le lleuaban poca y otros suplían lo que a unos quitaban y la poca que otros pagaban de suerte que los que querían los henchían la gruesa de la tasa rreseruando a los que les paresçia de todo o parte della...» (*ibid.*, libro 3, índice 5, f. 813 v.).

245 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. el testimonio de Miguel Chirisuca: «... lo quál no podían hazer los dichos caciques porque nunca ansí en un tiempo como en otro ningun yndio es obligado a pagar mas tassa que otro ni otro que otro...» (libro 3, índice 5, f. 765 v.).

246 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. el testimonio de Sebastián Tenazcla: «... e asi (Francisco Chilche) quitó e tomó del dicho rrepartimiento treinta yndios cañares e de allí adelante los rreseruó de tributo del dicho rrepartimiento y el tributo que dauan lo rrepartían por los yndios tributarios y algunas bezes porque los yndios atunlunas del dicho rrepartimiento no se quexasen de lo suso dicho ayudauan los dichos treinta yndios con alguna cossa para el tributo de la tasa...» (libro 2, índice 4, f. 103 v.).

247 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, cf. Diego Escudero: «... muchas vezes este testigo a oydo a muchos dellos yanaconas viejos e moços quexándose de los caçiques que avían sido y heran que los auían fecho yanaconas no lo siendo porque ellos auían sido y heran yndios tributarios del dicho valle y sus padres siempre los fueron y como tales avían comido las

mos así a una confusión total, a esas paradojas que describía Gu tiérrez Flores en 1572: ciertos yanas disponen de parcelas cedida por Francisco Chilche (u otro curaca), pero deben participar en e tributo, mientras otros indios se benefician de tierras comunitaria pero parecen exentos de toda obligación. Consecuencias contradicto rias de ambos componentes de la evolución: la alteración del aylh y la formación de nuevos vínculos personales.

Pero este proceso sólo reviste tal amplitud porque se desarroll en un medio excepcional: ya que, en tiempos de Huayna Capac, lo habitantes de Yucay aunque organizados en comunidad, eran cali ficados de yanas. De este modo, los vínculos personales constituyer en la zona una especie de tradición. Esta aparente continuidad per mite precisamente los deslizamientos de sentido en lo que concierne al término de «yana». Ella alimenta todas las confusiones[248]. En definitiva, la evolución no hace sino prolongar, dentro de otro con texto, las tendencias ya manifestadas antes de la Conquista. No po dría afirmarse que el ejemplo de Yucay sea «típico», representativo de las otras regiones del Perú; pero él refleja, como en un espejo deformante, el juego de las fuerzas en presencia.

Para una descripción general de los yanas en la época inmediata-mente posterior a la Conquista —válida respecto del conjunto del Perú—, conviene interrogar a cronistas españoles como Matienzo o Santillán. En su *Gobierno,* Matienzo esboza una clasificación de los yanas agrupados en cuatro categorías:

1.° Los numerosos yanas que sirven en las haciendas de los españoles: cultivan las tierras de su señor y éste pone a su disposición una parcela que asegura su subsistencia[249]. Matienzo añade que a menudo éstos venden su parcela por algo de coca o para embria-

tierras del dicho ualle que agora por nombrarle yanaconas no tienen tierras de donde comer y quexándose desta suerte a este testigo le dezían que se diese orden como se aclare la verdad para que ellos pudiesen ser yndios de la dicha encomienda como antes lo auían sido ellos y sus padres...» (libro 2, índice 4, f. 159 v.).

[248] Estos deslizamientos de sentido son indicados con precisión por Diego Escudero: «Dixo ques verdad queste nombre de yanacona tenían e tienen los yndios que sirven a otros y oy día qualquiera yndio de tasa que sirve a qualquiera español o yndio aunque paga su tasa y acude a los servicios de communidad se llama y es llamado yanacona de fulano y éste es común nombre y notario a todos que ansí les llaman ellos a los yndios mi yanacona e mis yanaconas y los yndios entre sí dizen fulano ques yanacona de fulano o fulano y esto es muy notorio... (libro 3, índice 5, ff. 814 r.-814 v.).

[249] Matienzo, *ob. cit.,* pág. 27.

garse; luego pasan al servicio de un nuevo señor. El autor del *Gobierno* recomienda que se les prohíba abandonar su hacienda[250].

2.° Los yanas que sirven como domésticos a los españoles en las ciudades[251]. Estos también huyen a menudo y se transforman en vagabundos; según Matienzo, estos últimos deberían ser atribuidos a señores españoles[252].

3.° Los yanas que trabajan en las minas de Potosí y de Porco. El mineral, rico en plata, que se extrae pertenece al propietario de las minas, pero el «minero» (o propietario) deja a sus yanas el gozo del mineral de escasa ley. Matienzo (que describe la situación en las minas bajo una luz demasiado idílica) añade que ciertos yanas se enriquecen considerablemente y compran a su vez los servicios de indios asalariados[253].

4.° La cuarta categoría de yanas comprende a aquellos que trabajan en los Andes (en las pendientes del clima tropical, especialmente al este del Cuzco), en las plantaciones de coca[254].

Según Santillán, el número de yanas en el virreinato se equipara casi al de los *hatunrunas*[255]; cálculo exagerado pero que da cuenta de la amplitud del fenómeno: incluso los negros y los mestizos poseen servidores indios. El solo hecho de que Santillán compare cuantitativamente yanas y *hatunrunas* implica que la sociedad indígena, cualitativamente, se escinde en dos: de una parte, el ayllu tradicional; de otra parte, los indios desvinculados de sus comunidades. Pues convertirse en yana es salir del sistema de reciprocidad, abandonar sus parientes y sus dioses[256], para entrar directamente en la órbita de los nuevos señores. Cierto, el Imperio inca tenía yanas, pero éstos representaban una parte ínfima de la población y estaban ligados al aparato estatal (o al servicio de un determinado curaca); mientras que bajo la dominación española constituyen una masa informe y móvil de vagabundos que van de un señor a otro. Santillán estima, por esto, que los españoles han «corrompido» el orden tradicional: juzga con severidad a los indios desarraigados, desvinculados de sus curacas, pero no convertidos al cristianismo; desea también que el proceso termine e incluso que los yanas sean devueltos a sus comunidades.

---

250 *Ibid.*, pág. 27.
251 *Ibid.*, pág. 27.
252 *Ibid.*, pág. 28.
253 *Ibid.*, pág. 28.
254 *Ibid.*, pág. 29.
255 Santillán, *ob. cit.*, pág. 79.
256 Es decir, las huacas de la aldea, las montañas, las grutas, etc.

Matienzo, mucho más favorable a los yanas, se contenta con preconizar el *statu quo*. De hecho, el número de los yanas se multiplica hasta los años de 1570, para estabilizarse después; el gobierno de Toledo marca también una etapa decisiva. Las medidas tomadas entonces se inspiran en las que recomendara Matienzo[257]. En 1571 se prohibió la transformación en nuevos yanas de los indios integrados en repartimientos; pero los yanas creados después de 1561 no pudieron regresar a sus comunidades. Los indios errantes debían asignarse a señores españoles, mientras que los negros y mestizos sólo podían disponer de ellos por medio de una licencia especial. Si los españoles carecían de derecho para expulsar sin motivo a los yanas de las parcelas que les habían atribuido, éstos tampoco podían abandonarlas. Se trata de medidas de fijación y estabilización, pero cuyos efectos sólo fueron graduales.

* * *

Recapitulemos: en el Estado inca la sociedad se encontraba fuertemente jerarquizada, encuadrada por la aristocracia de curacas y coronada por el emperador. El ayllu, basado en el sistema de reciprocidad, se insertaba en este contexto coherente. Como consecuencia de la muerte del Inca y de la debilitación del poder de los curacas, la pirámide social se nivela en cierto modo. Además, el ayllu pierde su sustancia en razón del descenso demográfico y de las numerosas huidas, que multiplican el número de yanas. Al mismo tiempo, la sociedad colonial se escinde según un sistema bipolar; por una parte, un «proletariado errante», sometido de modo directo a los españoles; por otra parte, un «proletariado sedentario», explotado indirectamente a través de los curacas[258]. Si sobrevive el ayllu como célula de base, es de un modo alterado y en un contexto radicalmente diferente. En este sentido, podemos hablar de desestructuración social.

IV. La extirpación de la idolatría

Los españoles justificaban su dominación por el hecho de aportar a los indios la verdadera fe. Pero esta revelación asumía desde el principio formas negativas: a los ojos de los misioneros, los cultos

---

257 Matienzo, *ob. cit.*, pág. 31.

258 Utilizamos aquí la terminología, discutible pero sugestiva, de Kubler, *ob. cit.*, pág. 378.

indígenas parecían obra del demonio; por lo tanto, era preciso destruirlos. Ahora bien, sabemos que la religión inca constituía el contexto donde hallaban su sentido todas las instituciones del Estado. «La extirpación de la idolatría» consumaba así, en el dominio espiritual, la desestructuración del mundo indígena [259].

El culto al Inca desaparece con la muerte de Atahualpa. En el antiguo Imperio, el Inca, hijo del Sol, protector de los indios, encarnaba el centro de convergencia y divergencia del sistema de reciprocidad y de redistribución. Los análisis precedentes han mostrado la desintegración de este sistema, lo cual significa que los indios, después de la Conquista, reviven la muerte del Inca en su trabajo cotidiano. De ahí un mundo en adelante absurdo: el folklore indígena recuerda que la muerte de Atahualpa ha arrojado el universo al caos, y mantiene la esperanza mesiánica de su retorno.

Es cierto que el culto al emperador se injertó sobre aquel otro, más primitivo, de las huacas; la religión popular resulta ser más perdurable, puesto que atraviesa todo el período colonial, y los etnólogos todavía encuentran supervivencias de ella entre los indígenas actuales. Pero después de la Conquista se trata, por lo general, de un culto perseguido y clandestino. Las grandes campañas de extirpación de la idolatría alcanzaron su paroxismo a comienzos del siglo XVII, con misioneros como Arriaga o Avila. Pero comenzaron ya en el siglo XVI. El canónigo Albornoz visitó en los años de 1560 las regiones de Huamanga, Arequipa y Cuzco, haciendo destruir él solo varios centenares de ídolos. Y sabemos que los españoles se apropiaron, como en Chucuito, las tierras consagradas al culto del Sol y de la huacas.

La evangelización significa, entonces, para los indios, en primer lugar, una agresión. Otro ejemplo, de importantes resonancias cotidianas, es el de la sepultura de los muertos. Porque los indios, tradicionalmente, no practicaban la inhumación; depositaban a sus muertos en abrigos con forma de colmenas que cavaban en el flanco de montañas, o en tumbas con techo de bóveda, o en grutas; protegían a los cadáveres con una puerta de piedras. Los cuerpos recibían las ofrendas de sus parientes, que iban a pedirles protección [260]. Los misioneros exigieron de los indios que enterrasen a sus muertos en

---

259 En el momento de corregir las pruebas de este libro, aparece la tesis esperada de Pierre Duviols: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660,* Lima-París, 1971. Para todos los problemas brevemente suscitados aquí, reenviamos a este importante estudio.

260 J. H. Rowe, *Handbook,* tomo II, pág. 286. J. Alden Mason, *The Ancient Civilizations of Peru,* 1964, pág. 154.

cementerios consagrados: los indios hubieron de obedecer, pero con horror. «Desesperados, desenterraban los cadáveres por la noche para transportarlos a sus antiguas sepulturas. A los sacerdotes jesuitas que les preguntaban el motivo de obrar así, les respondían: "Por piedad, por conmiseración hacia nuestros muertos, a fin de que no se vean fatigados por el peso de los terrones de tierra."» [261].

* * *

La desestructuración que sufre el mundo indígena, durante los cuarenta años siguientes a la Conquista, se manifiesta en todos los niveles: demográfico, económico, social y religioso. Sobreviven ciertas estructuras, pero es a través de fragmentos aislados de su antiguo contexto. Cronológicamente, la combinación de los factores desestructurantes sugiere una distinción entre dos fases sucesivas:

1.º De 1532 a 1550 aproximadamente. Las guerras, los abusos y, sobre todo, el choque microbiano, provocan un brusco descenso demográfico. La redistribución estatal desaparece, pero los españoles reemplazan al Inca y basan su dominio sobre ciertas instituciones preexistentes (la mita, el servicio de los tambos, etc.). Se prolongan las antiguas modalidades de cobro del tributo, aunque los nuevos señores no sólo tienden a exigir trabajo, sino también productos, que provienen muchas veces de las tierras comunitarias de los indios o son obtenidos mediante trueque. El ayllu constituye el núcleo resistente de la sociedad indígena, aunque contribuyan a alterarlo determinados conflictos internos (despotismo de los curacas, multiplicación de los yanas). El culto oficial del Inca y del Sol muere con Atahualpa, y los misioneros destruyen las huacas; no obstante, persisten las creencias tradicionales.

2.º Desde 1550 a 1570, aproximadamente. Continúa la despoblación, pero siguiendo seguramente una curva con una caída menos rápida. La influencia española se manifiesta de modo más directo (además del uso de la violencia) con la disminución del poder de los curacas, la política —lenta— de estabilización de los yanas y el comienzo de las reducciones. Las tasas oficiales y, especialmente, la generalización del tributo en dinero exigen de los indios una par-

---

261 A. Métraux, *Les Incas*, París, 1962, pág. 66. Insistamos igualmente sobre el drama de las reducciones: la política de Toledo obligó a los indios a abandonar las *pakarinas*, lugares sagrados de donde provenían los ancestros: «sus descendientes acudían allí para hacer sacrificios y restaurar sus fuerzas por medio del contacto con los efluvios benéficos que emanaban de esos lugares o de esos objetos privilegiados» (*ibid*, pág. 65).

ticipación en la economía monetaria, pero según modalidades artificiales. Se imponen nuevas actividades (trabajo asalariado) perjudiciales para el mantenimiento de las tradicionales. Los españoles no se contentan con suplantar al Inca y crean un nuevo sector económico-social (desarrollo de las *ciudades*, *las minas*, *los cultivos* y la ganadería de tipo europeo, etc.), cuya dominación sobre el sector indígena define la situación colonial. Sin embargo, el ayllu sigue resistiendo en la medida en que sobrevive su principio fundamental, la ayuda mutua y comunitaria. Por último, la evangelización desarrolla la lucha contra las creencias indígenas.

Podemos preguntarnos, no obstante, si los efectos negativos de la Conquista no se hallan compensados por efectos positivos, si las estructuras destruidas no son reemplazadas por estructuras nuevas, que de alguna manera tendrían una función «integradora». ¿Cuáles son las relaciones entre tradición y aculturación en la sociedad indígena?

Capítulo 3

TRADICION Y ACULTURACION

La historia reciente del mundo occidental ha multiplicado los campos de experiencia respecto de la crisis provocada por la intrusión europea de las sociedades llamadas tradicionales. La coexistencia de dos sistemas de valores crea una situación de conflicto que muchas veces obliga al grupo dominado a adoptar algunos rasgos de la cultura dominante [1]. Pero tengamos en cuenta que una cultura no está formada por simple yuxtaposición de elementos parciales; constituye un hecho global. La adopción por parte de los indígenas de fragmentos dispersos de la cultura europea no implica una verdadera asimilación; se mantiene el problema de la fusión de estos elementos en un todo coherente. Al provenir la crisis de la desintegración de una estructura global, ni bastan aportaciones europeas simplemente añadidas o sobreimpuestas para remediar aquello que se ha designado como un estado de «patología social» [2]. Una tradición todavía eurocentrista querría ver en la aculturación una cierta salvación para el grupo dominado; es otro aspecto, teñido de con-

---

[1] Cf. Vittorio Lanternari, «Désintégration culturelle et processus d'acculturation», *Cahiers internationaux de Sociologie,* julio-diciembre, 1966, páginas 117-132.

[2] Cf. G. Balandier, «Déséquilibres socio-culturels et modernisation des 'pays sous-développés'», *Cahiers internationaux de Sociologie,* 1956, pág. 30-45; P. Mercier, «Le chagement social et l'interprétation des faits de conflits», *Cahiers internationaux de Sociologie,* 1957, págs. 63-85. Ciertos autores, siguiendo a Durkheim, hablan también de «anomia».

descendencia, de la empresa colonial. Por el contrario, la aculturación revela la crisis, se confunde con ella [3].

Ahora bien, el Perú se caracterizaba, antes de llegar los españoles, por la fuerte cohesión de las estructuras tradicionales (no obstante los matices que impone el estudio de la evolución del mundo incaico y preincaico). La crisis provocada por la Conquista y la colonización española, aunque profunda, deja sobrevivir importantes vestigios de la antigua organización social. A la desestructuración, los indios responden mediante una aculturación limitada y una inquebrantable fidelidad a la tradición.

I. El mestizaje

Cuando los españoles conquistaron el Perú, su tropa carecía de mujeres. El mestizaje se desarrolló, pues, rápidamente [4]. Hacia 1570, los mestizos constituían un grupo importante, aunque difícil de evaluar cuantitativamente. Unificando en una misma categoría a los mestizos, los negros y los mulatos, A. Rosenblat indica el número de 100.000 para el conjunto del virreinato [5]. Por estas fechas, la población blanca se elevaba a unos 38.000 habitantes, mientras que la población india era del orden de 1,5 a 2 millones. La suerte de los mestizos varía según el rango de sus progenitores y las circunstancias de su nacimiento. Los hijos de conquistadores permanecen en el hogar paterno y reciben una educación española, pero conservando algunas veces el recuerdo de la tradición materna también. En el otro extremo de la escala, los mestizos que se quedan en las aldeas desposan a las mujeres indias y su descendencia se confunde con la masa autóctona.

La élite de la primera generación mestiza juega un papel considerable en la historia peruana. En el solo terreno de las letras basta citar los nombres de Garcilaso de la Vega, el padre Blas Valera o Juan de Betanzos y de doña Angelina, hija de Atahualpa. Numerosos mestizos se distinguieron también en las expediciones espa-

---

[3] Sobre los problemas históricos de la aculturación, ver A. Dupront, «De l'acculturation», *XII Congrès international des Sciences historiques*, vol. I. Rapports, págs. 7-36; ed. italiana: *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*, Turín, 1966.

[4] Las uniones ilegítimas eran, por supuesto, más numerosas que los matrimonios. Para los principales conquistadores, los matrimonios con princesas indígenas estaban influidos por ambiciones políticas (Francisco Pizarro tuvo un hijo de doña Angelina, hija de Atahualpa, y otros dos hijos de doña Inés Huayllas, hija de Huayna Capac).

[5] A. Rosenblat, *ob. cit.*, t. I, pág. 88.

ñolas contra los araucanos de Chile. El ejemplo de esta primera generación permite imaginar que los mestizos habrían cumplido una función de nexo entre el mundo europeo y el mundo indio. Pero su número y actividad suscitaron la inquietud de los españoles. Desde 1549, Carlos V había prohibido la concesión de cargos públicos a los mestizos sin expresa autorización real[6]. En 1562, el virrey Nieva, en una carta a Su Majestad, expresaba su criterio contrario a los matrimonios entre españoles e indios, al ser los mestizos un fermento de complicaciones:

> «Los que de tal ayuntamiento nacen son de mala inclinación, y son ya tantos los mestizos y mulatos, y tan mal inclinados, *que se ha de temer,* por los muchos que hay, y ha de haber adelante, daño y bullicio en estos estados, pues de ellos no se puede esperar cosa buena que convenga al asiento y sosiego de estos estados.»[7]

En 1567, el virrey García de Castro reprime un «motín de mestizos» (complot tramado por los hermanos Juan Arias y Cristóbal Maldonado)[8] y pide para ellos la prohibición de usar cualquier arma, bajo pena de muerte[9]. El virrey Toledo expresa los mismos temores ante la idea de una posible alianza entre mestizos e indios contra los españoles[10]. Porque los mestizos, dice, reivindican la posesión del país en base a su doble herencia, materna y paterna[11].

Temidos y rechazados por los españoles, los mestizos no son menos despreciados por los indios, como atestigua Poma de Ayala; los considera una «raza maldita»[12], cargada de todos los vicios, y propone obligarlos a fijar su residencia en las ciudades o exiliarlos a Chile, a fin de proteger a los indios[13]. Por último, para evitar la

---

[6] Cf. R. Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810,* Madrid, 1953, tomo I, pág. 256.

[7] Levillier, *Gobernantes del Perú,* tomo I, págs. 422-423.

[8] Héctor López Martínez, «Un motín de mestizos en el Perú», *Revista de Indias,* julio-diciembre, 1954, págs. 367-381.

[9] Carta al Rey de febrero de 1567: «Hay tantos mestizos en estos reinos, y nacen cada ora, que es menester que Vuestra Majestad mande embiar cédula que ningún mestizo ni mulato pueda traer arma alguna ni tener arcabuz en su poder, so pena de muerte, porque esta es una gente que andando el tiempo ha de ser muy peligrosa y muy perniciosa en esta tierra» (en Levillier, *Gobernantes del Perú,* tomo III, pág. 235).

[10] Carta al Rey de mayo de 1572, citada por A. Rosenblat, *ob. cit.,* pág. 90.

[11] Levillier, *Gobernantes del Perú,* t. V, pág. 338: «No dejan éstos de tener pretensiones, juzgando que por parte de la madre es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron.»

[12] Poma de Ayala, *ob. cit.,* pág. 539.

[13] *Ibid.,* pág. 977.

multiplicación de los mestizos, preconiza la segregación de la razas [14].

De este modo, lejos de establecer un vínculo entre indios y españoles, los mestizos representan para ambos el mismo polo de repulsión. ¿Por qué ese doble rechazo? La respuesta a esta pregunta exige el examen de las modalidades de la aculturación indígena. Razones de comodidad nos llevan a distinguir dos niveles; por una parte, la vida material de los indios y, por otra, su vida mental.

II. La vida material

Nuestras fuentes (principalmente las *Relaciones geográficas*) describen de modo relativamenté detallado la alimentación y el vestuario. En cambio, se nos escapan los hechos referentes al hábitat: sólo sabemos que éste sufrió profundas transformaciones en los años que van de 1570 a 1580, como consecuencia de las reducciones ordenadas por Toledo. Estas concentraciones modificaron el emplazamiento de los pueblos, pero es difícil precisar en qué medida se vieron transformadas las técnicas de construcción [15].

1. *La alimentación*

En conjunto, la alimentación básica sigue siendo la misma de los tiempos del Inca. Según el cuadro que permiten establecer las *Relaciones* [16], los indios continúan consumiendo maíz, quinoa [17], papas y carne de llama. La ausencia de maíz sólo es imputable a las

[14] *Ibid.*, pág. 539.

[15] *Las Relaciones geográficas,* que describe el mundo indígena posterior a las reducciones de Toledo, presentan numerosos ejemplos de transformación en la forma de las casas y en los planos de los pueblos; sin embargo, la materia empleada (adobe y paja) sigue siendo evidentemente tradicional. En la provincia de Jauja: «las casas que van edificando después de las reducciones *son cuadradas y pequeñas, imitando las de Castilla; porque antes solían ser bubiyos redondos:* los materiales son de adobe y barro, y piedra y barro, y de paja y madera de aliso la cubierta, y solas las iglesias y algunas casas de cabildo y particulares son de teja» (*R. G. I.*, tomo I, pág. 171; el subrayado es nuestro). Lo mismo sucede en la provincia de Chumbivilcas: «las formas de las casas son como las demás de las ciudades, y los materiales son piedras y adobes y yeso y cal» (*ibid.*, pág. 317). Otro ejemplo en la provincia de Cuenca, en San Luis de Paute: «Las casas que tienen son pejizas y bajas de bahariques con barro; algunos indios las comienzan a hacer de tapias y de adobes, *como las han visto hacer a los españoles*» (*R. G. I.*, tomo II, pág. 274; el subrayado es nuestro).

[16] Véase en anexo el cuadro resumen de las respuestas a las *Relaciones geográficas.*

[17] Quinoa: gramínea que se consume bajo forma de papilla o de galletas.

condiciones climatológicas y preexistía, por tanto, a la Conquista. Sin embargo, aunque se mantenga la dieta tradicional, los indios adoptan también cierto número de productos de origen español; estos últimos no sustituyen a los alimentos antiguos, sino que se sebreañaden a ellos: la aculturación se hace por yuxtaposición.

En los cuarenta o cincuenta años que siguen a la Conquista, la agricultura se enriquece con numerosas aportaciones europeas. Subrayemos, sin embargo, que ciertos productos no se introducen para el consumo indígena, sino para el pago del tributo: los encomenderos hacen que se recolecte el trigo, por ejemplo, para su propio uso. En la dieta alimenticia de los indios, el maíz jugaba ya el papel de cereal básico y en todas partes conserva ese lugar. A pesar de que el trigo, según refieren las *Relaciones,* se produce en el conjunto del país (siempre a condición de contar con un medio geográfico favorable), los redactores insisten muchas veces en la reticencia de los indios. De acuerdo con la *Relación* de Atunrucana, los indios están «poco aficionados a sembrar en cantidad las cosas de Castilla» [18]; en San Francisco Pueleusi del Azogue (en la región de Cuenca), tan notable por sus rasgos de aculturación, el autor de la descripción precisa: «en la vega deste río se da mucho trigo, cebada, aunque los naturales sólo siembran más el trigo para pagar su tributo» [19].

El consumo de carne revela fenómenos más complejos. Ya antes de la Conquista la crianza de las llamas constituía en los Andes uno de los principales recursos económicos, de modo que, en conjunto, la introducción del ganado español no provoca una modificación brutal del régimen alimenticio, como fue el caso de México, donde la ganadería era prácticamente desconocida antes de llegar los europeos. Como en el caso del trigo, los indios ponen poco celo en la cría del ganado español. La *Relación* de Atunrucana, antes citada, añade:

> «... las cosas de Castilla que hay son, gallinas en cantidad, puercos y ovejas, y cabras, vacas y yeguas; aunque a esto se dan poco los indios, y si se diesen a ello, habría en mucha más cantidad de lo que hay...» [20]

Este cuadro general relativo al uso de la carne exige, sobre todo, matizaciones y correcciones. En efecto, conviene tener en cuenta diferencias regionales: la cría de la llama no estaba uniformemente extendida en el conjunto de la zona andina; se había desarrollado ante todo en el Collasuyu, al sur, especialmente alrededor

[18] *R. G. I.,* t. I, pág. 234.
[19] *R. G. I.,* t. II, pág. 277.
[20] *R. G. I.,* t. I, pág. 234.

del lago Titicaca[21]. Y era menos frecuente al norte del Imperio[22] Ahora bien, comprobamos que la adopción del ganado español s afirma principalmente en el norte, allí donde la crianza tradiciona de llamas era menos intensa. Al mismo tiempo, se extiende el uso d la carne, que, efectivamente, implica en estas regiones una trans formación de la dieta alimenticia. Descubrimos, así, que en Otavalo en tiempos del Inca, sólo los curacas tenían derecho a consumi carne y que su uso estaba prohibido para los demás indios; despué de la Conquista, ese uso se generaliza:

> *«Comen carne de carneros de la tierra y Castilla, y antiguamente no lo comían sino los caciques y señores.»* [23]

En este caso concreto, entonces, ha desaparecido un privilegio social; la nivelación que habíamos hecho notar en el capítulo precedente se reencuentra aquí al nivel de las costumbres alimenticias. (Veremos que el mismo fenómeno se repite para la coca.) La *Relación* de Cuenca confirma la diligencia de los indios de esta región en adoptar la ganadería española; en San Francisco Pueleusi del Azogue, por ejemplo, los indígenas llegan incluso a emplear bueyes (y, por tanto, el arado) para labrar sus campos; pero nuestra fuente insiste al mismo tiempo en el carácter excepcional de este pueblo[24].

Con el cultivo y el consumo de frutos y legumbres, la evolución parece más simple. Es en este dominio donde la aculturación es más evidente y más general. Naranjas, higos, manzanas, peras, melocotones, etc., se extienden por el conjunto del país (también en caso de contar con favorables condiciones climáticas); lo mismo sucede con el repollo, la lechuga, el nabo, la cebolla, etc. Nuestros documentos insisten sobre el hecho de que esos productos comienzan a entrar en la dieta alimenticia de los indios. En Jauja, por ejemplo, los autóctonos «comienzan ...a usar y poner en sus huertas» los frutos y legumbres de Castilla[25].

La vid y el vino plantean un problema particular. En efecto, el cultivo de la vid implica técnicas complejas y exige un largo apren-

---

[21] Véase la visita de Garci Díez, *ob. cit.*, f. 37 r., 83 v., 84 v., etc.

[22] Véase la visita de Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.*, VP., pág. 32 y en anexo el cuadro resumen de las respuestas a las *Relaciones geográficas.*

[23] *R. G. I.*, tomo II, pág. 237.

[24] *R. G. I.*, t. II, pág. 277: «Críase mucho ganado de Castilla, así ovejas como cabras y puercos y yeguas y vacas; y danse los indios mucho a la crianza y labranza; *y en este pueblo más que en otro, tienen curiosidad en esto, porque ya labran con bueyes y tienen muchos.*» (El subrayado es nuestro.)

[25] R. G. I., t. I, pág. 171.

dizaje. La mayor parte del vino consumido en Perú durante el siglo XVI es, por tanto, importado. Pero los indios participan en ese consumo; al estudiar la demografía vimos que ciertas fuentes atribuyen la despoblación al alcoholismo, y no puede negarse la difusión de ese hábito en el medio indígena después de la Conquista, pero el estado actual de las investigaciones impide medir su extensión [26]. Recordemos que entre los artículos vendidos a crédito por los comerciantes españoles a los indios, los más estimados son el vino y la coca. Sin embargo, aunque las *Relaciones geográficas* mencionen algunas veces la presencia de viñas, no precisan si pertenecen a españoles o a indios (por más que lo primero sea más verosímil). Con todo, la visita de Garci Diez atestigua que los indios de Sama, en la costa, poseen una viña que forma parte de sus bienes comunitarios [27]; el testigo (español) añade que podría ser explotada con un rendimiento superior [28]. La misma situación existe en el valle de Moquega, cercano al de Sama. Por otra parte, Garci Diez propone en su «Parecer» el nombramiento de un administrador español encargado de dirigir la explotación de ambos viñedos, cuya extensión prevé [29]. También en la costa, en el valle de Nazca, es el curaca principal, don García, quien posee varios viñedos [30]; la aculturación recorta aquí las diferencias sociales.

* * *

La coca no constituye verdaderamente un alimento; al contrario, es un estimulante que permite calmar las sensaciones de hambre y sed. El indio que masca la hoja de coca puede trabajar durante toda una jornada sin comer; las anfetaminas que contiene la planta actúan como un excitante y aumentan su rendimiento. Desde el siglo XVI, los españoles conocían esa virtud de la coca, aunque no la comprendiesen: «Dicen que tragándola no tienen ni hambre, ni sed, ni

---

[26] El alcoholismo indígena proviene del consumo de dos tipos de bebidas, uno tradicional: la chicha (cerveza de maíz), y el otro nuevo: el vino.

[27] Destaquemos, no obstante, que la región de Sama había sido confiada en encomienda a Juan de San Juan, antes de vincularse nuevamente al repartimiento real de Chucuito: es, pues, un español quien crea el viñedo en cuestión, legado después a los indios (cf. Garci Diez, *ob. cit.*, 123 v.-124 r.).

[28] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 62 v.

[29] *Ibid.*, f. 124 r.-124 v.: «A la persona que se proveyere para esta hacienda se le ha de dar instrucción que haga poner y plantar en la viña que los dichos indios tienen mil o mil quinientas cepas más de las que ahora hay.»

[30] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo II, cuaderno 14 (f. 23): «Testimonio de imposición que por su testamento mandó otorgar don García Nazca, cacique que fue del valle de la Nazca» [1571].

trabajo»[31]. La coca juega, pues, un papel básico en el Perú coloni como también en el actual.

Desde tiempos del Inca, la planta formaba parte de las ceremoni mágicas y religiosas; se ofrecía a las huacas y al Sol en los sacrifici y los sacerdotes la consumían ritualmente. Todas las fuentes coi ciden en afirmar que se cultivaba entonces en pequeñas cantidad y en que el Inca limitaba su uso; sólo los sacerdotes y los curac tenían derecho a consumirla, estando su consumo prohibido a l otros indios[32].

«... en tiempo de los Yngas, no les consentían usar de la coca a los pleb yos, sino a solos los principales.»[33]

Ahora bien, después de la Conquista aumenta considerabl mente la producción de coca. La planta se cultiva en los vall cálidos de la montaña, sobre todo al este del Cuzco, en la regió de los Andes. Los españoles extienden la superficie de las plant ciones de coca, a veces en detrimento de cultivos alimenticios[3 En Canchac, por ejemplo, el primer encomendero, Bernaldino d Valencia, cobraba en 1540 un tributo de veinte cestas de coca a año; después de 1550, el nuevo encomendero, Sebastián Núñez d Prado, recogía 300 cestos; es decir, multiplicación por quince en e espacio de una decena de años[35].

Para cultivar sus plantaciones de coca, los encomenderos reclu tan la mano de obra entre los indios de su repartimiento, a títul de mita, sin preocuparse por su suerte. Santillán recuerda que e Inca, por el contrario, cuidaba de enviar a las plantaciones sól indios originarios de valles cálidos. Dado que los repartimientos e cuestión se encuentran situados, en su mayoría, en las regione frías del Cuzco o de La Paz, los indios, bruscamente trasplantado a otro clima, morían rápidamente. Los sobrevivientes se veían ame nazados por las enfermedades de la selva tropical; una de las má

---

[31] Santillán, *ob. cit.*, pág. 106. Cf. igualmente Matienzo, *ob. cit.*, pág. 16

[32] Santillán, *ob. cit.*, pág. 107: «Cogían la coca para el Inga y para algunc señores en poca cantidad, *porque no la alcanzaban todos los indios.*» (El sub rayado es nuestro.)

[33] Matienzo, *ob. cit.*, pág. 163; cf. también Acosta, *Historia natural y mo ral de las Indias*, México, 1940, cap. 22: «En tiempos de los Reyes Ingas n era lícito a los plebeyos usar la coca sin licencia del Inga o su Gobernador.

[34] Santillán, *ob. cit.*, pág. 107.

[35] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas» legajo XXIII, suplementario, cuaderno 615: «Autos que don Baltazar Pauca Guaman, cacique principal del repartimiento de Manchay o Manchac, jurisdic ción de la ciudad de León de Huánuco, siguió por sí y en nombre de lo indios de su parcialidad contra los herederos de Sebastián Núñez de Prado...

temibles, llamada «mal de los Andes», ataca a sus víctimas con una especie de «lepra» o de «cáncer». Roe la piel, infecta la nariz, la boca, la garganta, y llega hasta los huesos; el enfermo muere después de dos o tres días de espantosos sufrimientos [36]. Santillán ve en los Andes «la sepoltura donde se ha consumido y consume la mayor parte de aquella tierra» [37].

¿Por qué aumenta la producción de coca? Después de la Conquista se produce un fenómeno capital: su uso ya no está reservado a la clase dominante; ahora todos los indios, sin excepción, acceden a su consumo; la prohibición establecida por el Inca no se respeta:

> «Comenzaron á darse á ella *todos* después que los españoles entraron en la tierra.» [38]

¿Cuáles son los motivos de esta difusión? En primer lugar, es preciso tener en cuenta el valor religioso ligado a la planta; todavía hoy forma parte de las ceremonias indígenas. Pero su difusión no habría alcanzado tal amplitud si, por otra parte, la coca no fuese buscada por sus virtudes estimulantes; es indispensable para los indios que trabajan en las minas. Especialmente en Potosí, donde afluyen los mitayos. Garci Diez indica ciertos itinerarios comerciales; en este aspecto, Cuzco constituye todavía un centro de convergencia y redistribución; las hojas de coca se acumulan en la antigua capital para luego distribuirse a las otras regiones, sobre todo a las mineras. Garci Diez describe a los indios de Chucuito yendo al Cuzco para conseguir coca y haciendo luego el camino inverso con el fin de transportarla a Potosí. Acosta suministra otra indicación:

> «En sólo Potosí monta más de medio millón de pesos cada año la contratación de la coca, por gastarse de noventa a noventa y cinco mil cestas de ella...» [39]

---

[36] Cf. fray Bartolomé de Vega, «Memorial al Real Consejo de Indias sobre los agravios que reciben los indios del Perú» (1562), *Nueva colección de documentos inéditos para la Historia de España y de sus Indias,* 1896, t. VI, página 127: «con esta coca los españoles afligen tanto a los indios en las tierras adonde nace, que todos los demás trabajos no se comparan a éste; casi toda la coca se cría en los Andes, que es tierra muy caliente y muy enferma y adonde se mueren muchos indios en el beneficio della, y los que no se mueren se les comen las narices de cáncer, del cuál da buen testimonio el hospital del Cuzco adonde ordinariamente hay doscientos indios con las narices comidas.» Cf. también Santillán, *ob. cit.,* pág. 108: «un mal que les da que le dicen mal de los Andes, que es como cáncer, que en dos días no hay remedio.»

[37] *Ibid.,* pág. 108.

[38] *Ibid.,* pág. 107.

[39] Acosta, *ob. cit.,* l. IV, cap. 22.

Comprendemos entonces la frase de Matienzo asegurando qu «Quitar la coca es querer que no haya Perú»[40].

Los comerciantes españoles controlan el comercio de la coca[41] aunque la masa indígena sea el único consumidor. Pero los misi neros, en razón de sus ideas religiosas, son hostiles a su difusió e incluso piden que sea prohibida. De ello se sigue una polémi entre partidarios y adversarios de la planta, que marca la histori del Perú hasta finales del siglo XVI[42].

Durante el gobierno del virrey Cañete (1555-1560), una seri de medidas intentan mejorar la condición de los *camayos* (trabaja dores de la coca). En adelante, su tiempo de mita no debía excede de veinticuatro días, con un salario de cuatro pesos; tenían derech a una ración cotidiana de maíz, incluidos los domingos y días d fiesta en que no trabajaban, y debían recibir antes de retornar a s comunidad una pequeña cantidad de coca. Cañete intentó tambié limitar la producción; prohibió la creación de nuevas plantacione y estimuló los cultivos de plantas alimenticias[43]. Pero sus sucesores los virreyes Nieva (1560-1564) y Lope García de Castro (1564-1567) concedieron licencias para nuevas plantaciones. En 1560, Felipe I prohíbe el trabajo forzado, pero la repetición de esta ordenanza en 1563 prueba que su aplicación era prácticamente imposible; lo indios obedecían a sus curacas cuando les enviaban a los Andes, y los plantadores españoles, allí, escapaban a todo control[44].

La legislación de Toledo (1567-1581) fue en este terreno igual mente decisiva[45]. El segundo Concilio de Lima (1567-1568) había condenado el uso de la coca y exigido leyes restrictivas. A lo cua se oponían los intereses de los plantadores españoles. Toledo siguió una política de compromiso. Renovó las medidas de Cañete para la protección de los camayos: límite temporal de la mita, preceptos

---

[40] Matienzo, *ob. cit.*, pág. 164. Añadamos que la coca sirve también d moneda, como sucede en México con el cacao: «Allende de esto, la coca e moneda de los indios de esta tierra —como en la Nueva España lo es e cacao— y con ella contratan los indios entre sí, y no con plata ni oro, y s les quitan su moneda, se podrían quexar con razón, y no hay más razón par quitarse la moneda de coca en el Perú, que la del cacao en la Nueva Es paña» *(ibid.)*.

[41] Alquilan indios para el transporte.

[42] Cf. Joseph A. Gagliano, «The coca Debate in Colonial Peru», *Th Americas,* julio 1963, págs. 43-63.

[43] Cf. Matienzo, *ob. cit.*, pág. 180-189; Gagliano, *ob. cit.*, pág. 47-48.

[44] Gagliano, *ob. cit.*, pág. 49.

[45] Cf. «Ordenanzas... relativas al cultivo de la coca, trabajo de los indio en él y obligaciones de los encomenderos; enfermedades de indios, hospitale prohibiciones y penas. Cuzco, 3 de octubre de 1572», en Levillier, *Gobernante del Perú,* t. VIII.

sanitarios, pago de salarios a los indios y no a sus curacas. Las plantaciones debían ser visitadas por comisiones de control. Sin embargo, no pudo impedir el traslado del indio de la sierra a los valles cálidos de los Andes, como tampoco lo había logrado Cañete. La misma limitación de la producción resultó mitigada; teóricamente, las plantaciones no debían sobrepasar una cosecha de 500 cestas; pero se preveían excepciones, y las pequeñas plantaciones podían extender su producción hasta ese límite superior [46]. En definitiva, la legislación de Toledo reconoció los hechos establecidos. El movimiento dirigido a la prohibición decrece en los últimos años del siglo XVI, sin lograr satisfacción.

Poniendo fin a un privilegio tradicional, la difusión generalizada de la coca confirma cierta nivelación en el interior de la sociedad inca. El dominio español crea las condiciones (actividad de los comerciantes, trabajo en las minas) que favorecen esta evolución. Se trata de una «aculturación interna», pero determinada desde el exterior.

2. *El vestuario y los signos de prestigio*

Si bien la dieta alimenticia de los indios cuarenta años después de la Conquista se caracteriza por una relativa uniformización, ello no implica la homogeneidad del mundo indígena por cuanto respecta al conjunto de los modos de vida. Los curacas pierden algunos de sus antiguos privilegios, pero disponen de medios para afirmar su prestigio, como lo muestra la aculturación en el terreno del atuendo, cuyas modalidades difieren según el rango social.

Tradicionalmente, el vestuario masculino se compone de una túnica *(camiseta)*, que cubre el cuerpo hasta las rodillas, y de una capa rectangular *(manta)*; los indios ciñen su cabeza con cintas o soguillas *(llautu)*, cuyo color y forma, específicos de cada provincia, permiten reconocer el origen de quienes las portan [47]; por último, se calzan con sandalias de cuero o de paja trenzada *(ojotas)*. Las mujeres llevan una larga túnica *(anaco)* que desciende hasta los tobillos, un amplio cinturón *(chumbi)* de color variable y un chal cuadrado *(lliclla)* sujeto sobre el pecho por un prendedor *(topo)*; también calzan *ojotas*. Los «nobles» del Estado inca, hombres y mujeres manifestaban su alto rango por la calidad y riqueza de su vestuario, confeccionado en tejidos de *cumbi*.

Las mujeres no modifican prácticamente su vestuario durante el siglo XVI. Las *Relaciones geográficas* no mencionan cambio alguno,

---

[46] Cf. Gagliano, *ob. cit.*, pág. 58.

[47] Cf. *R. G. I.*, t. I, pág. 243: «Traen en la cabeza unas que llaman *guaracas*, que son unas soguilas de lana poco más delgadas que el dedo menor de la mano, blancas y coloradas, que es la señal que el Inga les dio para conocerlos de lejos sin preguntar de que provincia eran.»

y Poma de Ayala reserva el uso de faldas al estilo español pa princesas indígenas, que siguen usando, como signo distintiv *lliclla* tradicional [48]. Sin embargo, existe una aculturación fem en este terreno, aunque de carácter particular; concierne mujeres prostituidas. Según una queja registrada en el Libr Cabildo del Cuzco, en 1560, las prostitutas llevan, en efecto, das españolas o incluso *llicllas* en «telas de Castilla», terciop seda [49]. Es significativo que esta aculturación se limite prácticar a un grupo marginal.

En cuanto a los hombres, también siguen generalmente al vestuario tradicional. Con todo, adoptan en ciertos casos el a do español, parcial o totalmente. La región de Cuenca, al r presenta un ejemplo llamativo; en Alusi y en Chunchi los cu y los indios más ricos visten todas las prendas del traje esp sombrero, calzón hasta las rodillas, zapatos e incluso, algunas v botas y jubón. Se distinguen de los otros indios porque éstos servan la vestimenta tradicional; el autor de la descripción a que la materia prima con la cual se fabrican las ropas ha camb y es a menudo de origen español: «lana de Castilla», paño o se

El norte del Perú parece, entonces, prestarse más al proces aculturación. Sin embargo, el conjunto de las *Relaciones geográ* atestigua en siete localidades sobre veintinueve un cambio de lle: la adopción del sombrero español; pero se trata de un «det particularmente significativo, porque el *llautu* tradicional contr en tiempos del Inca a limitar las migraciones. En ciertos c como San Luis de Paute, Capamarca, Colquemarca, Llusco y nota, sólo algunos indios llevan sombrero español, pero no sab si se trata de curacas. Entre los collaguas, en cambio, nuestra fu insiste en que casi todos los indios han adoptado el somb

[48] Guaman Poma de Ayala, *ob. cit.*, págs. 757-759.

[49] Archivo histórico del Cuzco, Libros de Cabildo, libro III, ff. 73 v.- «... la república también rrescibe daño en dar lugar a que las yndias que en esta çiudad que se dizen yndias de españoles y otras que andan es gantes e sin amo que biben de tener en su casa otras yndias que biber y crían chinas y después las benden a los españoles y a los mestizos y gente y andan vestidas de rropa de castilla y de otras cosas que encarec rrepública... que no puedan traer líquidas de lienço de castilla ni de pa de seda ni camisas de castilla ni çapatos ni xerbillas de cuero ni de terç ni topos de oro ni otras cosas...» [4 abril 1560].

[50] *R. G. I.*, t. II, pág. 288: «Agora visten camisetas de algodón, de de la tierra y de Castilla, de ruán, de paño y de sedas», pág. 286: «De pr traen camisetas a la rodilla y mantas de algodón, y *aprovéchanse mucho esto de la lana de Castilla.*» (El subrayado es nuestro.)

«El que agora traen es sombrero, porque se habitúan a ello y se hallan bien e son muy pocos los que no lo traen»[51].

¿Por qué este cambio? ¿Debemos atribuirlo a las numerosas migraciones que siguieron a la Conquista, así como a la desaparición de una obligación tradicional? Los ejemplos antes mencionados no son lo bastante generales como para poder adoptar sin reservas esta hipótesis. En verdad, otros documentos confirman que la aculturación en materia de vestuario se encuentra más o menos desarrollada según el rango de los indios. Un dibujo de Poma de Ayala, hecho ciertamente en una época más tardía, representa a un curaca de alto rango, don Melchor Carlos Inca, que porta un sombrero de fieltro de ala ancha, una capa de cuello duro, un *jubón*, *calzones* ahuecados, medias y zapatos[52]; Poma se representa a sí mismo vestido de la misma manera[53]. Otro dibujo de Poma se refiere a tres indios encargados de funciones parroquiales: el *sacristán* lleva el traje español completo; el «fiscal» mezcla la túnica indígena con los calzones hasta la rodilla, el sombrero de fieltro y los zapatos; por último, el músico lleva las prendas indias tradicionales, pero con el sombrero español[54].

Es que la sociedad española, desde ahora dominante, constituye para los indios una especie de modelo, de punto de referencia; es la fuente de todo prestigio. Así, los curacas se esfuerzan por imitar a los nuevos señores también en su vida cotidiana. Han perdido algunos de los privilegios tradicionales, pero intentan afirmar su preeminencia asimilándose de alguna manera a los españoles, y comienzan por la vestimenta. Los otros indios, por su parte, imitan a sus curacas, todavía prestigiosos a sus ojos, adoptando de modo más o menos completo el traje europeo de acuerdo con su rango o fortuna personal; en este sentido, el sombrero de fieltro representa para ellos el elemento más rico en significación.

Sin embargo, los signos de prestigio que los curacas intentan conservar, o adquirir, se extienden al conjunto de los modos de vida. Algunos son tradicionales, como el privilegio de ser transportados en andas o en hamaca; otros son nuevos, como desplazarse a caballo, portar espada o utilizar el arcabuz; son signos de la potencia española. Ciertamente, la aculturación encuentra algunas dificultades en este terreno. En primer lugar, por la propia mentalidad indígena. Los indios siguen aterrados ante los caballos mucho des-

---

51 *Ibid.*, pág. 330.
52 Poma de Ayala, *ob. cit.*, pág. 741.
53 *Ibid.*, pág. 366.
54 *Ibid.*, pág. 661.

pués de consumarse la Conquista; en un texto célebre, Garcilaso de la Vega describe ciertas escenas de su infancia (que se sitúan hacia 1550): cuando los indios se encontraban un caballo en las estrechas callejuelas del Cuzco, huían aterrorizados, y su terror era tal que llegaban incluso a tirarse casi bajo las patas del animal; Garcilaso añade que «ningún indio habría aceptado el trabajo del herrero»[55]. Pero hay una lenta evolución, porque Garci Diez comprueba en Chucuito, en 1567, que muchos indios poseen mulas y caballos[56]. En 1580-1585, en el valle de Coangue (región de Quito), los indios que poseen plantaciones de coca hacen ostentación de su riqueza desplazándose a caballo, y aran el campo con bueyes[57].

No obstante, la administración española sigue una política muy estricta, concediendo el derecho a poseer caballo, arcabuz o espada solamente a los curacas de alto rango, y con una autorización especial. Es así como, en Chucuito, Garci Diez propone reservar ese privilegio a Martín Cari y Martín Cusi exclusivamente[58]. Los españoles tienden, pues, a acentuar la diferencia que se manifiesta a este respecto en el interior de la sociedad indígena. Como prohíben a los jefes indígenas desplazarse en litera o en hamaca[59], los signos de prestigio son en adelante exclusivamente españoles: el grupo dominante se encuentra así confirmado por los propios indios en su papel de modelo.

III. La vida mental

Los rasgos de aculturación poseen un alcance más o menos grande según el campo donde se manifiesten. La adopción de los frutos y legumbres europeos enriqueció la dieta alimenticia, pero este añadido no implica el abandono de la alimentación tradicional. Por el contrario, la mímesis que los curacas hacen del modo de vida español supone teóricamente una verdadera conversión a la cultura dominante. De modo general, la aculturación se produce a niveles y ritmos diferentes: la vida material puede transformarse, mientras que las estructuras mentales siguen resistiendo al cambio. Es más

---

[55] Garcilaso de la Vega, *ob. cit.*, t. II, pág. 357.

[56] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 125 v.

[57] *R. G. I.*, t. II, pág. 251.

[58] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 125 v.

[59] *Ibid.*, «Que no anden en andas ni hamacas los caciques. La dicha provincia es toda tierra llana y los caciques y algunos principales tienen mulas y caballos y algunas veces sin tener enfermedades sino por autoridad andan ellos y sus mujeres en andas en hombros de indios. Vuestra Señoría provea que so graves penas no anden de esta manera.»

fácil cubrirse con un sombrero de fieltro que hablar la lengua española; y el bautismo no suprime repentinamente todas las antiguas creencias religiosas. ¿Cuál es, pues, la situación en el dominio de la vida «mental» hacia los años de 1570-1580? Consideremos dos ejemplos: por una parte, la lengua y la escritura; por otra parte, la religión.

1. *La lengua y la escritura*

La masa indígena continúa hablando las lenguas autóctonas, principalmente el quechua y el aymará. Con el fin de asegurar la unidad del Imperio, los Incas habían favorecido la difusión del quechua en detrimento de las lenguas menos importantes; los misioneros españoles, para facilitar la evangelización, siguieron la misma política.

Sin embargo, encontramos en nuestros documentos numerosos indios que hablan español; pero se trata, por lo general, de curacas. Además del caso de los célebres cronistas Pachacuti y Poma de Ayala, citemos algunos ejemplos. En Yucay, Francisco Chilche sabe por lo menos firmar; el libro del cabildo del Cuzco lleva, después del acta de la sesión celebrada en 1 de septiembre de 1559, una firma visiblemente trazada por su mano, firma muy clara, precedida de una rúbrica en forma de «8»; «don Francisco» figura en abreviatura, y «Chilche», con todas las letras, cuidadosamente caligrafiadas [60]. En Chucuito, Martín Cari habla la lengua española y Martín Cusi la comprende [61]. Según las *Relaciones geográficas,* cierto número de indios ayudan a los redactores no sólo como intérpretes, sino también como escribanos; en la provincia de Collaguas, Diego Coro Inga cumple las funciones de escribano del cabildo; en Atunsora, Pedro Taypimarca es designado como «indio ladino en la lengua española y escribano del cabildo» [62]. ¿Cuál es la amplitud de esta aculturación lingüística?

Nuestros ejemplos son casos aislados hasta 1570. Entre 1570 y 1580, Toledo estimula la creación de escuelas, destinadas sobre todo

---

[60] Archivo histórico del Cuzco, Libros de Cabildo, libro III, f. 37 v.

[61] Garci Diez, *ob. cit.,* g. 35 r.: «la cual declaración hizo en lengua española don Martín Cari»; f. 37 r.: «la cual declaración hizo por lengua de Lucas Hernández de Hacari indio ladino intérprete y asimismo el dicho don Martín entiende la lengua castellana». En el Archivo General de Indias, ver las numerosas firmas de curacas reunidas en Audiencia de Lima, 121, «Los caciques e yndios del Perú sobre que se quiten los corregidores que el licenciado castro proveyó para los pueblos de yndios».

[62] *R. G. I.,* t. I, pág. 220 y 237. El documento añade respecto de Diego Coro Inga: «Maestro de enseñar a leer, escribir y contar a los muchachos.»

a los jefes indígenas [63]. En 1571 decide fundar una escuela en Huancayo y precisa que deben frecuentarla obligatoriamente los hijos de los curacas y de los indios más ricos [64]. Dos maestros, ellos mismos salidos de la nobleza indígena, tenían por tarea enseñar la lectura y escritura del español, así como canto y música; estaban dispensados de la mita y recibían un salario de veinte pesos y doce fanegas de maíz, extraídos de los bienes de la comunidad; tenían también autorización para desplazarse a caballo y vestirse a la española [65]. Las ordenanzas de Toledo se proponen explícitamente hispanizar a un grupo privilegiado; la organización de los cabildos entra igualmente en esta política de formación de una clase dirigente dócil a los españoles.

La aculturación lingüística se desarrolla, pues, dentro de la aristocracia indígena, pero, igualmente, se limita a ella; la masa de los indios no comprende el español; esta incomprensión (como veremos en el parágrafo siguiente) frena la evangelización. Anotemos otro hecho significativo: en las comunidades, treinta años después de la Conquista, los *quipu* sirven todavía para la numeración; durante su visita, Garci Diez constantemente los toma como las pruebas más seguras de las informaciones que recoge; la misma comprobación se produce en Manchac, en la reción de Huánuco [66]. Es verdad que, desligados del ayllu, los yanas pueden, por su proximidad a los señoles españoles, aprender más fácilmente su lengua; recordemos que en Yucay los testigos interrogados les llamaban espontáneamente «ladinos» [67]; pero entonces se trataba de una recriminación, donde el término era empleado en un sentido peyorativo más que descriptivo. Incluso si admitiéramos una cierta aculturación entre los yanas, ésta sólo acentuaría la escisión del mundo indígena según el sistema bipolar precedentemente definido: por una parte

---

[63] Cf. Levillier, *ob. cit.*, pág. 359.

[64] Texto publicado por Waldemar Espinoza Soriano, *ob. cit.*, pág. 71: «... convenía dar orden en que hobiese una escuela en el monasterio que de nuevo se ha mandado fundar y hacer en el dicho repartimiento donde se enseñe a leer y escribir la lengua española a los indios... y porque podría ser que no quisieron venir muchos de su voluntad *se han de compeler a todos los hijos de caciques e principales* de pueblos ricos a que estén y aprendan en la dicha escuela». (El subrayado es nuestro). Añade Toledo que también deben frecuentar la escuela los huérfanos mantenidos con los bienes de comunidad.

[65] *Ibid.*, págs. 49 y 71.

[66] Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 616: «Autos que don Baltazar Paucar-Guaman, cacique principal del repartimiento de Manchay o Manchac...»

[67] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 3, índice 3, f. 768 v

está la cultura dominante, modelo para los curacas (y, eventualmente, para los yanas); por otra parte, la cultura tradicional, la de los *hatunrunas*, alterada, pero siempre viviente.

2. *La evangelización*

La extirpación de la idolatría significaba, para los indios, una verdadera empresa de deculturación. Los efectos negativos podrían haber sido solamente pasajeros si el cristianismo hubiese reemplazado con rapidez a la religión autóctona. Pero la evangelización sólo es superficial; la sociedad indígena, desestructurada, no encontró en el cristianismo ningún elemento positivo de reorganización.

a) LA INSUFICIENCIA DE LOS MISIONEROS

En primer lugar, insuficiencia numérica. En la provincia de Chucuito, poblada por más de 60.000 habitantes en 1567, se encarga de la evangelización un grupo de dieciséis a dieciocho dominicos, es decir, un religioso por cada 3.500 habitantes [68]. Por su parte, los misioneros permanecen poco tiempo en la provincia y son constantemente sustituidos por otros misioneros; durante los diez meses que duró la visita de Garci Diez se renovaron todos. A lo cual se añaden las numerosas ausencias para ir a Lima, al Cuzco o a Charcas. Los religiosos no conocen a sus fieles. Entre los chupachos la situación es todavía menos favorable; en varias ocasiones, durante un período que cubre aproximadamente cuatro años, se vieron privados de toda «doctrina»; muchas veces un laico les enseña el Ave María y algunas otras oraciones, pero nada más [69]. En el valle de Huaura es el propio encomendero quien impide a los indios asistir a misa, haciéndoles trabajar abusivamente los domingos y días festivos [70].

---

[68] Cf. Garci Diez, *ob. cit.*, f. 115 r.

[69] Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.*, f. 11 v. «... e que luego al principio que al dicho Gomez Arias fueron encomendados por el presidente Gazca estuvieron dos años sin doctrina de sacerdote, excepto que tenían *un español que estuvo uno de los dichos dos años mostrándoles la Ave María é oraciones, e no entender en otra cosa,* el cuál dicho español se llamaba Herrera» (declaración del *curaca* principal Xagua). Igualmente: «estuvieron sin doctrina de una vez dos años e otros dos más adelante en veces, por manera que son todo el tiempo que han estado sin doctrina *cuatro años*». (*Ibid.*, el principal de Lloca; el subrayado es nuestro.)

[70] Biblioteca Nacional de Lima, ms. A 629, «Padron de los indios Huaura», f. 9 v.: «... y aún en las fiestas los ocupan en rregar y los domingos también y dexan de venir a mysa» (igualmente ff. 1 r., 3 v., etc.). Sobre la supervivencia de la religión tradicional en Huacho, se puede consultar setenta años después (en 1650) la «Relación del Licenciado Felipe de Medina, visitador general de las idolatrías del Arzobispado de Lima, enviada al ilustrísimo y reverendísimo señor Arzobispo della, en que le da cuenta de las que se han descu-

En Chucuito, los dominicos podrían, en rigor, bastar para la tarea, pero no se desplazan al interior de la provincia [71]. Sólo hay iglesias en las siete cabeceras, donde los religiosos viven la mayoría del tiempo en grupos de dos o tres. Cuando emprenden una visita a su distrito, la llevan a cabo muy rápidamente, sin detenerse en las diversas localidades, de tal manera que numerosos pueblos jamás han tenido oportunidad de ver siquiera a un sacerdote; a algunas leguas de Zepita, Garci Diez descubre tres aldeas donde ningún habitante, anciano o niño, es cristiano. Más grave es el hecho de que ninguno de los religiosos conoce la lengua indígena, el aymara, por lo cual se ven imposibilitados para confesar a los indios; la catequesis resulta prácticamente imposible. Tanto más cuanto que la traducción de una lengua a otra planteaba problemas casi insolubles: los conceptos cristianos cambiaban de sentido cuando pasaban del español al quechua o al aymará. Es célebre el relato de Garcilaso de la Vega que describe el encuentro del padre Valverde con Atahualpa; el intérprete, Felipillo, «por decir Dios, Trinidad y Unidad, dice: Dios, tres y uno hacen cuatro, haciendo la suma para hacerse comprender» [72].

Insuficiencia moral, también. Los religiosos, cuenta Garci Diez, comercian con los indios, bien directamente o bien por medio de parientes que les acompañan. Venden mulas y caballos a los curacas que, por lo demás, se quejan de haberlos pagado demasiado caros [73]. Ordenan a los indios que confeccionen prendas o hagan tareas de transporte, imponiéndoles así un verdadero tributo. Por otra parte, resulta públicamente notorio en la provincia que los parientes en cuestión sólo son testaferros sin fortuna, y que el dinero empleado en sus operaciones comerciales pertenece a los religiosos. Los misioneros, por lo demás, no dudan en administrar castigos a los indios, especialmente a los curacas, con pretextos religiosos, pero en realidad para asegurar la buena marcha de sus negocios.

Más aún, los misioneros encarcelan a numerosos indios bajo la acusación de brujería. Estos permanecen en prisión durante largos meses y, en ocasiones, a perpetuidad. Sus campos no se cultivan, pero las comunidades deben pagar la parte del tributo correspondiente a ellos. El obispo de Charcas, al visitar la provincia, había ordenado la liberación de los prisioneros, pero sólo fue parcialmente obedecido. ¿Por qué? Garci Diez nos da un motivo: se obliga a los

bierto en el pueblo de Huacho...», en *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú,* serie 2, t. 3, Lima, 19, págs. 87-102.

[71] Garci Diez, *ob. cit.,* f. 115 r.

[72] Garcilaso de la Vega, *ob. cit.,* t. III, pág. 48.

[73] Garci Diez, *ob. cit.,* f. 119 r.

prisioneros a trabajar en provecho de los religiosos, tejiendo ropa [74]. Ahora bien, era fácil acusar a cualquier indio de brujería. Dicho de otro modo, las prisiones que evoca Garci Diez constituyen una especie de obrajes, talleres textiles con trabajo forzado, que se cuentan entre los primeros del período colonial [75].

b) LOS LIMITES DE LA EVANGELIZACION

No puede sorprender, en estas condiciones, que la evangelización sea superficial; *la simple ceremonia del bautismo*, sin catequesis, no basta para convertir a los indios. Tanto más cuanto que éstos oponen a los misioneros una resistencia obstinada, aunque generalmente pasiva. En este «contacto» cultural chocan estructuras *mentales* radicalmente extrañas entre sí. Mientras que los españoles consideran a los dioses indígenas como manifestaciones del diablo, los indios interpretan el cristianismo como una variedad de idolatría. Así lo atestigua el manual de confesión de Diego Torres, escrito hacia 1584; enumera allí los «errores respecto de la fe católica» en los cuales caen los autóctonos. «Dizen algunas veces —refiere el manual— de Dios que no es buen Dios, y que no tiene cuydado de los pobres, y que de valde le siguen los indios... 5. Que como los christianos tienen ymágenes y las adoran, assí se puede adorar las Huacas. Idolos, piedras que ellos tienen. Y que las ymágenes son los Idolos de los christianos... 8. Que bien se puede adorar a Iesu Christo nuestro señor y al demonio juntamente, porque se han concertado ya entrambos y están hermanados. 9. Ponen duda y dificultad en algunas cosas de la fe. Principalmente en el mysterio de la Sanctíssima Trinidad, en la unidad de Dios, en la passión y muerte de Iesu Christo, en la virginidad de nuestra Señora, en el Sanctíssimo Sacramento del altar, en la Resurrección general...» [76] Por

[74] *Ibid.*, f. 118 v.: «Los dichos religiosos acostumbran meter presos muchos indios viejos por hechiceros mucho tiempo y a un algunos perpetuos... demás de que pierdan sus sementeras y haciendas a los indios de la provincia se les hace agravio porque pagan el tributo por ellos y entendió esto por el obispo de los Charcas pasando por la dicha provincia los mandó echar fuera y con todo esto todavía se tienen presos algunos... *Estos indios que están presos por hechiceros les hacen trabajar los dichos religiosos en hacer ropa y otras cosas para ellos...* debería Vuestra Señoría mandar que lo que estos trabajasen cuando estuviesen presos fuese para ellos y para pagar sus tributos y cumplir sus necesidades.» (El subrayado es nuestro.) Sobre los abusos de los religiosos en Chucuito, cf. en el Archivo General de las Indias la «Visita secreta» de Pedro Gutiérrez Flores, en *1570-1572* (*Audiencia de Lima, 28* A).

[75] Los obrajes se desarrollaron sobre todo en el siglo XVII.

[76] Diego de Torres, *Confessionario para los curas de indios,* Sevilla, 1603 (prefacio de 1584), pág. 5: «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad.»

otra parte, como hace notar Antonio de Zúñiga en una carta dirigida a Felipe II en 1579, los indios se limitan a fingir que siguen las ceremonias religiosas; aunque recen de rodillas o se confiesen, sus prácticas son exteriores y forzadas; no son ahora más cristianos que en el momento de la Conquista [77]. En Chucuito, Garci Diez se hace eco de lo mismo: «La mayor parte de los indios no son cristianos» [78].

A menudo ni siquiera se administra el bautismo, y Garci Diez denuncia la negligencia de los misioneros. La misma comprobación se produce en 1558 en el valle de Yucay, cerca del Cuzco, donde la visita de Damián de la Bandera suministra indicaciones cuantitativas: los curacas interrogados citan el número de indios tributarios, lo cual permite distinguir entre bautizados y no bautizados. Ahora bien, de entre 785 apellidos censados, se cuentan solamente 112 nombres cristianos, lo cual significa que un 86 por 100 de los indios no han recibido el bautismo [79]. En cambio, casi todos los jefes de ayllu (14 sobre 15) llevan nombres cristianos. Entre los chupachos de la región de Huánuco, la visita de Ortiz de Zúñiga en 1562 permite establecer una estadística análoga; la relación es aquí la inversa: 84 por 100 de bautizados por 14 por 100 de no bautizados [80]; pero se trata de una estadística sólo aproximada, que disimula la desigualdad de la evangelización de acuerdo con las diversas poblaciones: en Naucas, por ejemplo, la proporción de no bautizados alcanza al 50 por 100. Por otra parte, es difícil evaluar el alcance de estas cifras, porque no significan que los indios teóricamente cristianos hayan abandonado sus creencias y costumbres tradicionales.

[77] «Carta de fray Antonio de Zúñiga al rey don Felipe II», en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España,* t. XXVI, Madrid, 1855, página 90.

[78] Garci Diez, *ob. cit.,* f. 115 r.

[79] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Visitación y numeración de los indios del valle de yucay...», libro 3, índice 5 (cf. 892-905).

[80] Ortiz de Zúñiga, *ob. cit.* Citemos esta muestra de 550 habitantes:

Ciudades	Número de habitantes	Indios bautizados	Indios no bautizados
Naucas	57	28	29
Canchapara	35	22	13
Llocllo	34	27	7
Atac	89	79	10
Quinoas	177	169	8
Rumar	188	146	12
Total	580	471	79

En efecto, aunque el culto estatal desaparece con la ejecución de Atahualpa, sabemos que la antigua religión andina (fundada sobre los cultos locales de las huacas, las estrellas, el rayo, etc.) atraviesa los siglos hasta nuestros días. Las grandes campañas de «extirpación de las idolatrías», al comienzo del siglo XVII, atestiguan la vitalidad de las creencias indígenas; acerca de estas últimas, los enormes legajos de la sección *Idolatrías y hechicerías*, custodiados en el Archivo Arzobispal de Lima, suministran incontables noticias. Dentro de la región de Huánuco, un documento de 1615 registra la confesión de indios de Cauri, en uno de los repartimientos que precisamente había recorrido Ortiz de Zúñiga; es forzoso que alguno de estos testigos, los de sesenta a setenta años, conocieran al visitador de 1562. Estas confesiones revelan la existencia de un verdadero *sacerdocio indígena*, que transmite clandestinamente los ritos tradicionales y se opone a la penetración del cristianismo [81]. Domingo Paucar Vilca, de la encomienda de Juan Sánchez Falcón, relata un mito autóctono relativo a las huacas de la región, repetido por otros testigos. En Cauri,

> «... todos así grandes como chicos ombres y mujeres en los bayles y ceremonias que açen adoran y rreberençian a *las estrellas cabrillas* rrayo raria paucar callupanauparan y a otras cosas.» [82]

Descubrimos cómo «en tiempos de la gran viruela» (la epidemia de 1586-1589 o la de 1614), el «sacerdote Guarguanto» instó a los indios para que se desembarazasen de los símbolos cristianos, la cruz y las imágenes, a fin de evitar la enfermedad [83], cosa que hicieron los habitantes del pueblo; es significativo que la difusión de la epidemia se halle vinculada en su espíritu a la aculturación reli-

---

[81] Archivo Arzobispal de Lima, sección «Idolatrías y Hechicerías», legajo IV, expediente 2, f. 14 [1615], expediente 4, f. 89 [1615], etc. Los archivos de esa sección no comienzan, lamentablemente, sino a principios del siglo XVII. Cf. sobre este punto, Arriaga, *La extirpación de la Idolatría en el Perú* [1621], Madrid (B. A. E.), 1968, págs. 205-209 (cap. III: «De los ministros de la idolatría»).

[82] Archivo Arzobispal de Lima, sección «Idolatrías y Hechicerías», legajo IV, exp. 2, f. 1.

[83] Archivo Arzobispal de Lima, sección «Idolatrías y Hechicerías, legajo IV, exp. 2, f. 10 r.-10 v.: «... ansimismo confesó que en tiempo de las viruelas grandes él y los demás yndios de este dicho pueblo a persuación de guarguanto saçerdote creyendo lo que mandó publicar en el dicho tiempo que en sus casas no tuuiesen las santas bulas cruces e *ymágines diciendo que los que no las tubieren no morirían de el dicho mal y cobrarían entera salud* y así este confesante tomó todo lo que tenía de lo sucho dicho y lo escondió...» (El subrayado es nuestro.)

giosa [84]. Los indios yauyos creían igualmente que las huacas enviaban la peste para castigarles por haber descuidado su culto y aceptar la enseñanza cristiana [85].

La idea de la muerte, asociada a los dioses tradicionales, reaparece en el tema del suicidio. Los documentos de que disponemos, redactados por los misioneros, exigen en este punto una interpretación delicada. Según los religiosos, el demonio describía el infierno a sus fieles como un lugar de paz y delicias, donde abundan las fiestas, la comida y la bebida; y les exhortaba «a ahorcarse o a tirarse al río» para así reunirse con él [86]. No se trata aquí de una muerte sufrida, punitiva (como en el caso de la epidemia), sino de una muerte de alguna manera activa y elegida: una vía de evasión. Las fuentes no permiten evaluar cuantitativamente la difusión del suicidio entre los indios. Pero la simple presencia de este tema, vinculado a la supervivencia de la religión indígena, atestigua el traumatismo provocado por la dominación española.

La religión andina y la cristiana se mezclan a veces en un sincretismo aparente donde, en realidad, dominan las creencias tradicionales. Según un documento de 1612, «todos los yndios e yndias del dicho suaillo y pueblo de tucun tenían una guaca cerca de la iglesia del dicho pueblo y en ella un cuerpo muerto del tiempo del Inga llamado Cazahananpa e quel dicho nombre tenía la guaca que hera una piedra laquel dicha guaca guardaua una yndia vieja llamada Yanoxaca y a esta dicha guaca confesó el dicho Hernando Capcha tenían muy gran veneración todos los naturales del dicho Tucun y que la mochauan muy de hordinario y acian largas fiestas y cada año *todos los dichos indios del dicho su ayllu o de Tucun hacían una chácara congregados juntos y lo que della resultaua de mais y otras se ofrecía a la dicha guaca*» [87]. Es significativo que esta huaca

---

[84] Este detalle resulta confirmado por la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* [1600], Madrid, 1944, t. II, pág. 116 [a los Condesuyos del Cuzco]: «Dióse un pregón en aquella provincia que todos los yndios que adorasen lo que lo xpnos adoraban, y tubiesen cruzes, rozarios o ymágenes y vestidos de los españoles, auían de perecer en la enfermedad de pestilencia que le guaca enbiaba en castigo que se auían hecho xpnos, la qual voz recibieron con tanto affecto y determinación, que echaron de sí todo lo sobredicho, arrojando en todos los caminos y quebradas todas las cruzes y rozarios y ymágenes, sombreros, çapatos y calsones y todas las demás cosas con lo vestido que de españoles tenían...»

[85] «Idolatrías de los indios huachos y yauyos» [1613], en *Revista histórica*, Lima, 1918, pág. 187.

[86] *Ibid.*, pág. 195.

[87] Archivo Arzobispal de Lima, sección «Idolatrías y Hechicerías», legajo 1, exp. 4, ff. 5 v.-6 r. (El subrayado es nuestro.)

esté situada cerca de la iglesia: otros documentos confirman el encubrimiento de cultos tradicionales bajo un barniz cristiano. En Chaupimarca, en 1610, durante la fiesta de Corpus Christi, el curaca Francisco Ychoguamán hacía sacrificar en la plaza del pueblo, ante la puerta del cura, una llama parda, con el cuello adornado de plumas, después de una procesión y de ejecutar diversos cantos y danzas [88]. Como indicaban ya Polo de Ondegardo, Morúa y Arriaga, la coincidencia de las fechas correspondientes a la fiesta del Sol en tiempos del Inca y la de Corpus Christi permitía todas las ambigüedades [89]. Por otra parte, tales ambigüedades resultan alimentadas por los propios españoles, que deliberadamente construían iglesias o instalaban cruces en los emplazamientos de los lugares sagrados indígenas. A la inversa, los indios camuflaban sus ídolos y ritos bajo una apariencia cristiana. Oigamos el relato del visitador de Huacara, región de los yauyos, en 1613: «Descubrimos que conservaban en la puerta de la iglesia una gran huaca llamada *camasca,* y otra en el interior de la iglesia, llamada *Huacrapampa;* y detrás del altar principal, en la puerta de la sacristía, había otra huaca llamada *Pichacianac.* No contentos con estos descubrimientos, levantamos el altar y removimos todo el suelo, descubriendo más de cien venablos completamente manchados y salpicados por la sangre de los animales que sacrificaban a las huacas» [90].

Sin embargo, la vecindad de ambas religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis; antes que fusión hay yuxtaposición. Aun cuando los indios admitan la existencia de un Dios cristiano, lo relegan a otra esfera, exterior, negándole toda influencia sobre el curso de los acontecimientos humanos. Según atestigua el manual de Diego Torres, los indios creen que «las cosas se hacen por la voluntad del sol, la luna, de las guacas..., y que Dios no concede su providencia a las cosas de aquí abajo» [91]. Es llama-

---

[88] Archivo Arzobispal de Lima, sección «Idolatrías y Hechicerías», legajo IV, exp. 1, f. 7 v.: «... sacó un carnero de la tierra Pardo que en lengua del ynga llaman cami con un collar de plumas en el cuello y con taquíes y dansas detrás del dicho carnero el quál llevaron a la plaza publica del dicho su pueblo y en ella lo traxeron en procesión y de allí con la misma dansa lo llebaron a la puerta de la casa del padre y allí lo mataron ynbocando al demonio y haziendo ydolatría...»

[89] Cf. Polo de Ondegardo, *Los errores o supersticiones de los indios...* [1559], Lima 1916, pág. 26; Morúa, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes incas* [1590], Madrid, 1946, pág. 349; Arriaga, *La extirpación de la Idolatria en el Perú* [1621], Madrid (B. A. E.), 1968, pág. 223.

[90] «Idolatrías de los indios huachos y yauyos», *Revista histórica,* Lima, 1918, pág. 190. Cf. igualmente Arriaga, *ob. cit.,* pág. 223.

[91] Diego de Torres, *ob. cit.,* pág. 5.

tivo que los antropólogos encuentren hoy día las mismas creencias entre los indios de la comunidad de Puquio; en efecto, Jesucristo sigue estando «separado» *(separawmi)* de los indios, no interviene en su vida; son las montañas *(wamani)* quienes les protegen [92]. De acuerdo con una concepción próxima a ésta, el Dios cristiano sólo actúa aquí abajo en favor de los españoles, mientras que sobre los indios velan únicamente los dioses tradicionales:

> «Dicen (afirma Arriaga) que todo lo que los padres predican es verdad, y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas, y sus malquis, y sus fiestas, y todas las demás cosas que le han enseñado sus viejos y hechiceros...» [93]

En su descripción del movimiento milenarista *Taqui Ongo,* de 1565, Cristóbal de Molina describe el mismo fenómeno de disyunción teológico-social. Los elementos de aculturación recubren también en el dominio religioso una escisión entre el universo europeo y el universo indio.

Paradójicamente (pero sabemos que los cristianos del siglo XVI asimilaban los dioses indígenas al diablo) los misioneros españoles reconocen tal yuxtaposición. El documento relativo a los yauyos refiere así una curiosa aventura del visitador:

> En el descubrimiento de cuatro huacas se produjeron fenómenos extraños y prodigiosos. La primera se llamaba Apuhuamarilla, de aspecto horrendo; una india velaba sobre ella. El visitador tomó la huaca y se la llevó a casa, haciendo venir después a la india con el fin de interrogarla. Y cuando la india estaba franqueando el umbral, el demonio la saludó y le dijo: «Hamuy sumác ñusta: sed bienvenida princesa.» El sacerdote, oyendo hablar a la piedra, fue presa de gran terror y espanto, y cayó como desvanecido. La india se puso a hacer mil reverencias y a reanimar al sacerdote, diciéndole para calmarle: «Mira, padre mío, es nuestro Dios.» [94]

En este contexto teñido de creencias demoníacas o mágicas, comprendemos que los indios continúen practicando, como dice Morúa, «muchas ceremonias que tienen origen destas fiestas y supersticiones antiguas» [95]. Por lo general, los cultos indígenas permanecen en la

---

[92] José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere, «La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua», en *Les Pròblemes agraires des Amériques Latines,* París, 1967, páginas 309-315.

[93] Arriaga, *ob, cit.,* pág. 224.

[94] «Idolatrías de los indios huachos y yauyos», *Revista histórica,* Lima, 1918, pág. 96.

[95] Morúa, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes incas* [1590], Madrid, 1946, pág. 342.

clandestinidad. Son los propios yauyos quienes desentierran a los muertos de la iglesia de Huacra para transferirlos a la sierra, en el interior de grutas casi inaccesibles; dentro de estas sepulturas tradicionales, puestos en cuclillas y adornados con diversas prendas, los esqueletos recibían alimento y sacrificios de animales [96]. En Yucay, en 1558, la visita de Damián de la Bandera revelaba una asombrosa supervivencia: veinticinco años después de la Conquista, unos cincuenta yanas se consagraban todavía, secretamente, al culto de Huayna Capac. Los curacas les hacían pasar por tributarios, aunque en realidad les dispensaban de toda obligación, pagando los otros indios el tributo en su lugar [97].

Pero la religión indígena, sobre todo durante el período que estudiamos, se afirma también a la luz del día. Un ejemplo a este respecto son los ritos de nacimiento: en Chucuito, en 1567, Garci Diez constata la vigencia de una costumbre bien visible, la de las deformaciones craneanas; insiste en el hecho de que está extendida al conjunto de la provincia; aunque dieciocho religiosos están encargados de evangelizar a los indios, es él quien ha de intervenir personalmente para evitar esa práctica:

> «En toda la dicha provincia generalmente tienen por costumbre las indias cuando paren de apretar con las manos las cabezas de los niños para las hacer largas y delgadas y se las traen liadas y apretadas más de un año con unas trenzas de lana para que vayan creciendo y adelgazando sólo a fin de que cuando sean hombres se les encajen en las cabezas unas caperuzas largas y angostas que entre ellos usan...» [98]

Es más, los propios españoles se ven muchas veces obligados a reconocer la validez de los ritos indígenas, de modo casi oficial. Es así como en Yucay, en 1552, los indios interrogados deben prestar juramento. Ahora bien, por más que todos hayan sido bautizados, el corregidor se cuida muy bien de ¡hacerles jurar sobre la cruz! Prestan juramento ante los dioses tradicionales, en presencia de testigos españoles: «Juraron en forma según su ley mochando

---

[96] *Ibid.*, pág. 190.

[97] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 2, índice 4, ff. 90 v.-91 r.: «... y estos indios que entonzes se les mando tributar e oy son yanaconas de tito ataoche *en secreto sin ser entendidos heran guardas e yanaconas del cuerpo de guaina capac aunque en lo público eran e fueron en tiempo del marqués piçarro e sus subçesores yndios tributarios* como los demás...» (El subrayado es nuestro.) Igualmente, el testimonio de Martín Yana: «... y a visto este testigo que pagauan el tributo que les cauía por los yndios que eran en el dicho rrepartimiento...» (*ibid.*, f. 127 r.).

[98] Garci Diez, *ob. cit.*, f. 114 v.

el sol y la tierra y la guaca, como lo tienen de costumbre prometieron decir verdad»[99].

* * *

¿A qué resultados hemos llegado? El grado de aculturación varía según el nivel en que se produce, el rango social de los indígenas y la situación geográfica.

1.° Diferencias de nivel. A medida que pasamos del dominio biológico al de la vida material y de éste al de la vida mental, comprobamos una aculturación más y más débil. Biológicamente, el mestizaje se desarrolla muy de prisa, pero los mestizos son rechazados por los españoles en la esfera material. Los indios adoptan de buena gana elementos nuevos (frutos y legumbres, sombrero de fieltro), pero no se trata tanto de una transformación radical como de un enriquecimiento por adición. En la esfera mental afirman su fidelidad a la tradición; a pesar de la evangelización, el cristianismo y la religión andina permanecen simplemente yuxtapuestas.

2.° Diferencias sociales. En los distintos niveles, la aculturación se desarrolla ante todo entre los curacas. La pérdida de antiguos privilegios (consumo de coca, poligamia) se ve compensada por la imitación del modo de vida español, que representa una nueva fuente de prestigio. Esta evolución se encuentra confirmada por testamentos de jefes indígenas o por inventarios de sus bienes. En 1564, por ejemplo, el curaca de Collique, don Francisco, lega a sus hermanos, además de tierras o ropas, un centenar de pesos, tres caballos, dos bueyes y, sobre todo, dos yugos, cuatro rejas y un hierro de arado[100]. En Maras, cerca de Yucay, don Juan Usca Paucar poseía, en 1589, no sólo algunos centenares de pesos y tierras, sino también útiles para herrar a las caballerías: dos martillos, dos tenazas y una palanca[101].

3.° Diferencias regionales. La aculturación parece más profunda en el norte del país (por ejemplo, en la región de Cuenca). Es tam-

[99] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Testimonio dado por Benito de la Peña...», libro 3, índice 3, f. 26 r.

[100] Biblioteca Nacional de Lima, ms. A 185, «Don Bernardo, cacique de Collique de la encomienda de Alonso de Avila, contra Juan Pizarro por unas tierras» (f. 48) [1570].

[101] Biblioteca Nacional de Lima, ms. A 442, «Criminal contra Don Sancho Usca y Don Juan su hermano, indios del pueblo de Maras» (f. 31) [1589]. Cf. igualmente el testamento de Don García Caxapaico (1586), en el Archivo Nacional del Perú, sección «Derecho Indígena y Encomiendas», legajo XXIII, suplementario, cuaderno 624, «Testimonio de los autos seguidos por Don Diego Caxapaico, indio natural del valle de Humay...» (f. 16) [1602].

bién en el norte donde parece haber sido más grave la catástrofe demográfica. Sin embargo, dado el estado fragmentario de nuestras fuentes, se trata aquí de una hipótesis más que de una conclusión.

En conjunto, los resultados de la aculturación, hacia los años de 1570, son limitados. A pesar de la crisis de desintegración que proviene del choque con la civilización occidental, la masa indígena presenta una relativa «rigidez cultural» [102] y rechaza la mayor parte del aporte español. En el juego de la continuidad y del cambio, podemos afirmar que la tradición se impone sobre la aculturación. Cuando los indios se apropian de elementos extraños se limitan, por lo general, a añadirlos a los suyos o a utilizarlos como una especie de camuflaje; no se trata (salvo en el caso de los curacas) de una conversión a la cultura española. Una civilización es un todo que no se descompone en átomos aislados cuya suma constituiría a su vez un conjunto coherente. Incluso en el caso de los curacas más hispanizados, comprobamos a menudo la persistencia de las antiguas estructuras mentales: si adoptan ciertas costumbres europeas, es insertándolas en los sistemas de la cultura indígena. Descubrimos así, en un documento fechado en 1567, que numerosos indios rebeldes de Vilcabamba visitaban en su residencia del Cuzco a la princesa María Manrique, viuda de Sayri Tupac, haciéndole dones de plumas y de «otras cosillas de poco valor» en reconocimiento de su soberanía; a cambio, la princesa les ofrecía bebida y comida, llamas, ornamentos nasales, brazaletes y pendientes de oro, es decir, regalos de tipo tradicional; pero también les ofrecía «cossas de Castilla que ella compra de las tiendas» [103]. Si ella no hubiera obrado así, precisa el texto, «sería no haser lo que las señoras suelen y acostumbran haser en este reino» [104]. Dicho de otro modo, los objetos españoles en cuestión se encuentran aquí integrados en

---

[102] Cf. V. Lanternari, *ob cit.*, pág. 120.

[103] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, «Información ad perpetuam dada en 13 de enero de 1567 ante la Real Justicia de la Ciudad del Cuzco —Reino del Perú— a pedimiento de la muy ylustre señora María Manrique Cusiguarcay Coya, vecina desta ciudad...», libro 4, índice 6; cf. el testimonio de Juan Sona: «... e vienen a rreconocer a la dicha señora maria como a su señora y le traer plumas y otras cosillas de poco valor...» f. 80 r.); el de Cusiguaman: «... y que este testigo a visto a la dicha doña maría como les da de comer y vever y carneros y obexas de la tierra y cossa de oro y plata para las orejas y narices y para los brasso y *otras cossas de Castilla que ella compra de las tiendas para* embialle a los caciques y señores que alla están e así ellos no conoçen otro señor sino a la dicha maría...» (f. 64 v.). (El subrayado es nuestro.)

[104] *Ibid.*, Felipe Uscamaita, f. 61 r.

MAPA·MVNDI

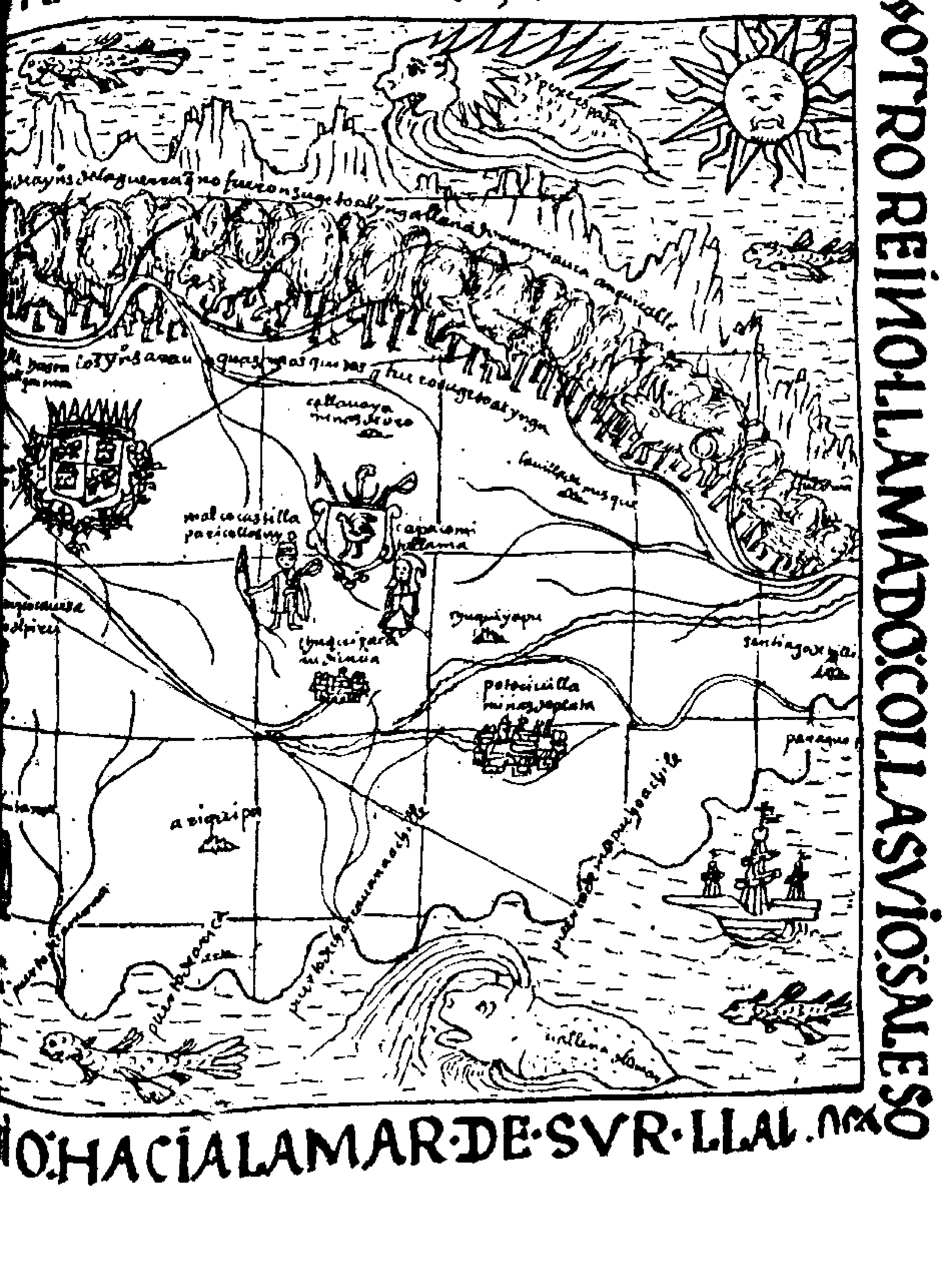
·VNREINO·LLAMADO·ANTI



OTROREINO·LLAMADO·CONDE

un reyno

REINO DE LAS INS
HACIA EL DERECHO DE LA MAR DE NORTE
DOTRO REINO LLAMADO COLLASVIOS ALESO
IO HACIA LA MAR DE SVR LLA



el sistema de los dones y contradones del viejo principio de reciprocidad.

Hay, pues, supervivencia de la tradición, pero sabemos también que dicha tradición, considerada en términos globales, sufre los efectos destructores de la dominación española: la descomposición de la sociedad indígena no se ve compensada por otro tipo de organización. Hay deculturación sin verdadera aculturación. De modo tal que dos mundos quedan frente a frente, uno dominante y el otro dominado. Si el traumatismo de la Conquista «continúa» durante el período colonial, es porque se renueva todos los días la coexistencia de dos sistemas de valores, uno vencedor y opresivo, el otro vencido y alterado. Sólo el sector de los curacas (o, parcialmente, el grupo de los yanas, o, finalmente, la categoría marginal de las prostitutas) se aproxima al polo dominante. En términos globales, la sociedad colonial se caracteriza por la sima que separa a españoles e indíos; es decir, por una situación de *disyunción*. No es extraño que este tema impregne el folklore peruano.

IV. Pensamiento salvaje y aculturación

Dadas estas condiciones, es interesante examinar con más detalle la actitud de los indios más aculturados: ¿cómo responden al problema de la dominación española?; ¿su aculturación traduce una adhesión incondicionada, una aprobación de la situación colonial? Evidentemente, es difícil responder a esta cuestión de modo general. Consideremos el ejemplo concreto de los dos cronistas peruanos más célebres: Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala [105].

En efecto, podemos considerar que el mero hecho de escribir una obra literaria en español implica una integración en la cultura dominante. Es cierto que Garcilaso de la Vega y Poma de Ayala redactan sus obras en fechas relativamente tardías respecto del período que estudiamos: el primero publica sus *Comentarios reales* en 1609, el segundo termina su *Nueva Corónica* hacia 1614. Pero ambos escriben al final de su vida: Garcilaso de la Vega nació en 1539; Poma de Ayala, hacia 1545 [106]; por tanto, han conocido bien los

[105] Hemos desarrollado los análisis que siguen en «Pensée sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega», *Annales E. S. C.*, mayo-agosto 1971, pág. 793-840.

[106] Poma unas veces afirma haber nacido en 1525 y otras en 1533. G. Lobsiger, superponiendo sus declaraciones contradictorias, fija la fecha de nacimiento hacia 1545. Cf. C. Lobsiger, «Felipe Guaman Poma de Ayala», *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,* Ginebra, núm. 19, marzo 1960.

años posteriores a la Conquista, y se justifica la comparación entre ambos autores, casi exactamente contemporáneos.

1. *Garcilaso de la Vega*

El caso de Garcilaso de la Vega es a la vez excepcional y ejemplar; hijo del conquistador Garcilaso de la Vega y de la princesa Chimpu Ocllo, nieta del décimo Inca, Tupac Yupanqui, pertenece a las dos noblezas, española e inca. Es, entonces, un mestizo, humillado en cuanto tal (su padre no aceptó casarse con su madre, y Garcilaso llevó durante mucho tiempo el nombre de Gómez Suárez de Figueroa), pero asume su condición con orgullo: «A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman *mestizos,* por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él»[107]. Pero al mismo tiempo reivindica su cualidad de indio y de inca; «porque soy indio», «indio nacido entre los indios», «indio inca»[108]. Sin embargo, Garcilaso abandonó su país natal a los veinte años, para no volver más: símbolo del desgarramiento de su condición, así como de su evolución intelectual.

Los *Comentarios reales* comienzan al modo clásico, con consideraciones geográficas; pero el autor las resume cuanto puede: la experiencia ha mostrado que sólo hay un mundo, que la tierra es redonda y que las zonas climáticas se suceden sin obstáculo. A los escépticos, Garcilaso responde citando sus propios viajes: nació en la zona tropical, se desplazó hasta otra zona templada, al sur de Capricornio, en Charcas; volvió luego a la zona tórrida, atravesándola toda entera y franqueando el límite equinoccial para llegar, por último, a la zona templada del norte, donde vivió después[109]. En la zona tropical ha visto que el clima se gradúa del calor al frío de acuerdo con la altitud, ofreciendo una gran diversidad de recursos, lo cual prueba que la Providencia ha creado todas las regiones de la tierra a fin de ser pobladas. En un estilo notablemente moderno, Garcilaso se pregunta acerca del origen del hombre en América. Suponiendo que haya venido por mar, la hipótesis tropieza con una dificultad: ¿cómo explicar la presencia de tal variedad de plantas

[107] Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas,* ed. Lima, Librería internacional del Perú, 1959, pág. 566. Y Garcilaso añade: «Aunque en Indias, si a uno dellos le dicen 'sois un mestizo' o 'es un mestizo', lo toman por menosprecio.»

[108] *Ibid.,* págs. 7, 17, 48, 87, 466, etc.

[109] *Ibid.,* pág. 10.

y animales, tan diferentes de los del Mundo Antiguo? Es imposible que los haya embarcado con él, tanto más cuanto que entre ellos se cuentan tantos animales dañinos. Por otra parte, si el hombre llegó a América por tierra, se presenta otra dificultad: ¿por qué no llevó entonces los animales domésticos y las plantas que luego hubo de transportar? Y Garcilaso deja sin respuesta estas preguntas, para él insolubles [110]

El mismo espíritu racional (según nuestro criterio) se manifiesta en su representación del tiempo. Garcilaso distingue tres épocas en la historia del Perú: durante la primera edad, los indios vivían en un estado de barbarie; la segunda edad corresponde a la obra civilizadora de los incas, y la tercera comienza con la Conquista y el advenimiento del cristianismo [111].

«Bestialidad»: el término reaparece muchas veces bajo la pluma de Garcilaso cuando describe a los indios de la primera época. Se refugiaban en las grutas, e incluso en los huecos de los árboles; «los más políticos tenían sus pueblos poblados sin plaza ni orden de calles ni de casas, sino como un recogedero de bestias» [112]. En las regiones cálidas vivían desnudos; en las tierras frías llevaban pieles de animales, no por decencia, sino para protegerse de la intemperie. Se alimentaban con hierbas, tubérculos y frutos salvajes; cultivaban de modo rudimentario algo de maíz y, sobre todo, practicaban la horrible costumbre de comer carne humana. Todos robaban, mataban, pillaban. Se emparejaban al azar o contraían matrimonio sin prohibir el vínculo con las hermanas, ni con las hijas, ni con las madres [113]. Por último, adoraban los ídolos más groseros: montañas, piedras, grutas, árboles, ríos o incluso los animales más feroces o más repugnantes: tigre, león, oso, zorro, perro, cóndor, águila, halcón, serpientes de todo tipo. En resumen, el caos original [114].

---

110 *Ibid.*, págs. 11-12.

111 Garcilaso distingue explícitamente las dos primeras edades (pág. 27: «Para que se entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los indios del Perú, será necesario que dividamos aquellos siglos en dos edades»); en cuanto a la tercera, surge de la propia construcción de su obra: la primera parte de los «Comentarios» se termina con la Conquista española. Sobre la interpretación hecha por Garcilaso de la historia inca, cf. José Durand «Garcilaso entre le monde des Incas et les idées de la Renaissance», *Diogène*, 1963, págs. 24-46; Pierre Duviols, «L'Inca Garcilaso de la Vega, interprète humaniste de la religión incaïque», *Diogène*, 1964, págs. 39-54.

112 Garcilaso, *ob. cit.*, pág. 32.

113 *Ibid.*, pág. 34-36.

114 Sin embargo, al término de su descripción y a pesar del desprecio que le inspira esta humanidad primitiva, Garcilaso deja escapar una observación asombrosa, digna del etnólogo moderno; si los indios de la primera edad ado-

Durante la segunda edad, los incas dieron forma al caos primitivo y civilizaron a los indios. Les enseñaron la agricultura, el riego, el hilado y el tejido, la construcción de calzadas, de casas, de templos y de palacios. Ante todo, persuadieron a sus súbditos para que viviesen «conforme a lo que la razón y ley natural les enseñaba»[115]. Fue así como introdujeron las reglas del matrimonio, prohibiendo el incesto y el adulterio. En cada pueblo y en cada nación nombraron un curaca o jefe político escogido por sus méritos. Desde entonces, los productos de la tierra se guardaban en graneros como reserva, para repartirse luego según las necesidades de todos. Los incas enseñaron el respeto hacia los preceptos morales, castigaron con la muerte el robo y el homicidio, haciendo reinar la paz y la justicia. Es más, revelaron a sus súbditos la existencia de un solo dios, el Sol, que adoraban por su esplendor y sus beneficios. Garcilaso insiste muchas veces en el hecho de que el culto a las montañas, a las plantas o a los animales proviene de la barbarie de la primera edad, y que los incas incitaron a los indios a abandonar esos dioses groseros. De este modo, la antigua idolatría cedió su puesto, ya que no al monoteísmo, al menos a una «monolatría». «Y aunque tuvieron a la luna —precisa Garcilaso— por hermana y mujer del Sol, y madre de los Incas, no la adoraron por diosa, ni le ofrecieron sacrificios, ni le edificaron templos; tuviéronla en gran veneración por madre universal, mas no pasaron adelante en su idolatría»[116]. Al contrario, los Incas se adelantaron todavía más en el camino de la depuración religiosa, ya que por la sola fuerza de la razón natural («lumbre natural») concibieron un dios superior, invisible y creador del universo: *Pachacamac*[117]. Y si adoraban al Sol, único dios visible, sentían «más veneración interior» por Pachacamac, cuyo nombre ni siquiera se atrevían a pronunciar. Teniendo en cuenta, por último, que los indios creían en la inmortalidad del alma y en la resurrección universal, venerando en el Cuzco una cruz de mármol fino (que Garcilaso asegura haber visto), se deduce que su obra civilizadora abría providencialmente camino al cristianismo.

raban tantos objetos vulgares, no era por considerarlos divinos, «sino para distinguirse los unos de los otros a través de sus dioses», y «para distinguir a cada uno de todos» (Garcilaso, *ob. cit.*, pág. 28); ¡es como el presentimiento de los sistemas de clasificación del pensamiento salvaje!

[115] *Ibid.*, pág. 50.

[116] *Ibid.*, pág. 63.

[117] Cf. el cap. II del libro II: «Rastrearon los incas al verdadero Dios Nuestro Señor», págs. 64-66. Garcilaso indica la etimología y el sentido de *Pachacamac*, formado de *pacha*, universo, y de *cama*, participio presente de un verbo que significa animar; de ahí: quien anima el universo.

En efecto, la tercera edad debía consumar la obra de los incas: Garcilaso justifica la Conquista española por la evangelización del nuevo mundo. Asimila explícitamente el Cuzco a una nueva Roma; unificando el mundo andino como había hecho Roma con el mundo mediterráneo, el Imperio inca preparaba a través de sus mismas conquistas el triunfo de la verdadera fe. Garcilaso reinterpreta así toda la historia del Perú a la luz de la historia occidental. (Designa siempre a los incas con el término de «gentiles», como figuran los romanos en la literatura europea.) Ciertamente, las guerras civiles que se desencadenaron después de la Conquista y los abusos que padecen los indios desmienten la visión teleológica de Garcilaso. El cronista encuentra un consuelo desengañado en la filosofía estoica: las pasiones humanas y la desventura de los tiempos entran sin duda dentro de los designios de la Providencia. Su obra reviste entonces la coloración original que le corresponde: la historia del Perú se desarrolla allí como una amplia y fatal tragedia.

El genio literario de Garcilaso da un brillo incomparable a su apología del Imperio inca; los *Comentarios* son también una obra de combate. Su interpretación se opone punto a punto a la suministrada por la historiografía toledana, que, a fin de justificar la dominación española, describía el gobierno del Inca como cruel tiranía. Sin declarar de modo explícito su finalidad polémica, Garcilaso niega radicalmente esta tradición y presenta al Imperio inca como modelo de la ciudad ideal, reconstrucción favorecida por sus lecturas platónicas. Pero, al mismo tiempo, Garcilaso opone al Perú colonial de los mestizos despreciados y de los indios oprimidos una visión armoniosa que reconcilia las contradicciones. En suma, una utopía retrospectiva. Pero se inserta en una historia cuyas tres edades ejemplifican un progreso de la civilización siguiendo un tiempo lineal e irreversible. Sin embargo, el fin de la historia parece traicionar misteriosamente ese progreso. De ahí esa mirada teñida de tristeza hacia el pasado, que la fe cristiana templa de serenidad: el providencialismo de Garcilaso constituye el fundamento necesario de su racionalización histórica. En definitiva, su utopía integra la cultura inca dentro de una visión occidental de la historia, aunque con un pesar nostálgico la aleje también del presente como paraíso irremediablemente perdido: este doble movimiento explica quizá la extraña fascinación que su obra ha ejercido.

2. Guaman Poma de Ayala

Felipe Guaman Poma de Ayala es un indio puro; pretende descender, por parte de su padre, de los antiguos reyes Yarovillca

de Huánuco y, por su madre, de Tupac Yupanqui, el décimo Inca [118]. En verdad, vivió oscuramente en la región de Huamanga la mayor parte de su vida; después de haber sido despojado de sus bienes por un curaca cómplice de los españoles, parece haber errado de un pueblo a otro, sirviendo de intérprete en su calidad de indio ladino. La crónica de Poma da cuenta de su experiencia: a diferencia de Garcilaso, ha vivido concretamente, sobre el terreno, la opresión indígena. De ahí proviene quizá la diferencia de tono entre ambos: su obra es un panfleto y un grito de dolor; «escribirla —dice— es llorar»; las mismas lamentaciones vuelven constantemente, como un estribillo: «el mal no tiene remedio...; no hay nada que hacer».

Sabemos que Poma (a diferencia de Garcilaso) recoge, por lo que respecta a los indios, la tradición de las cinco edades. ¿Pero qué sucede con el resto de la humanidad? Después de las dedicatorias e invocaciones de costumbre, su crónica comienza con el Génesis: Dios creó a Adán y Eva, a la tierra, al cielo y a todos los seres vivientes. Pero es notable que, sobre la materia suministrada por la Biblia, Poma proyecte el esquema de las cinco edades: Adán y Eva, así como sus descendientes, constituyen el primer mundo, que se prolonga hasta el Diluvio. El segundo mundo comienza con Noé, cuyos hijos repoblaron la tierra. La tercera edad, inaugurada por Abraham, corresponde al tiempo de los Jueces. La cuarta edad, inaugurada por David, corresponde al tiempo de los Reyes. La quinta edad, por último, nace con Jesucristo [119]. Así, existe en el plano formal una especie de paralelismo entre la historia de la humanidad occidental y la historia de los indios. En cuanto al contenido, es evidente que Poma no puede modificar a su arbitrio el relato bíblico. Su descripción de las cinco edades de la humanidad se reduce generalmente a una seca nomenclatura de genealogías; en la quinta edad, por ejemplo, enumera largas listas de reyes, muchas veces enigmáticas: los de Persia, Egipto, Roma, los del Imperio carolingio y, en último lugar, los del Imperio germánico. Sin embargo, se encuentran algunas veces puntos comunes en las dos series. Ya al principio, el dibujo que representa a Adán y Eva se asemeja asombrosamente al ilustrativo de la primera edad india, de los *Huari Viracocha runa*: Adán (vestido, sin embargo, con un traje de piel) maneja la *taclla* andina, y el primer indio exhibe un

[118] Recordemos que el nombre Ayala se lo habría otorgado al padre de Felipe don Martín Guaman Mallqui, el capitán Luis Avalos de Ayala, en agradecimiento por el hecho de salvarle la vida en la batalla de Huarina, en 1547.

[119] Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* París, 1936, ff. 22-31; véanse las ilustraciones 8, 9, 10, 11, 12.

esbozo de barba [120]. Otra analogía aparece en la cuarta edad, correspondiente a David, porque, al igual que en la época de los *Auca pacha runa,* resultó ensangrentada por numerosas guerras y vio nacer la codicia del oro [121]. Estas correspondencias o ecos confirman que Poma percibe el mundo bíblico y occidental a través de la óptica india, y que somete o intenta someter a esa concepción todos los elementos exteriores.

Sin embargo, la homología entre la historia del Mundo Antiguo y la del Nuevo no significa que existan equivalencias reales y cronológicas capaces de asociar cada una de las cinco edades de las dos series. Aquí entra en juego la construcción ideológica de Poma. En efecto, éste trata numerosas veces el problema del origen de los indios y refuta con vehemencia las tesis de que descenderían de los turcos o de los judíos, e incluso de hombres salvajes [122]. El cronista exalta su dignidad y proclama que descienden, como todos los hombres, de Noé, algunos de cuyos hijos vinieron a poblar América. Este es el motivo de que los primeros indios, aun cuando hubiesen olvidado su origen, adoraran al Dios creador, respetaran sus mandamientos e ignorasen la idolatría. Pero el rechazo de la primera humanidad americana después del diluvio bíblico introduce un desfase entre las dos series, al mismo tiempo que vincula la primera edad del Nuevo Mundo con la segunda del Antiguo. A pesar de este desfase, las dos series se articulan todavía en un segundo nivel, que corresponde a la quinta edad en ambos casos. Esta vez se trata, para Poma, de probar que los indios fueron evangelizados antes de la Conquista y que, por tanto, nada deben a los españoles, idólatras ellos también durante mucho tiempo. En efecto, el cronista sitúa el nacimiento de Cristo al comienzo del período Inca y, más exactamente, bajo el reinado del segundo emperador, Sinchi Roca [123]. Y bajo el mismo Sinchi Roca, vino a las Indias el apóstol

120 Compárense las ilustraciones 3 y 8.

121 *Ibid.*, f. 29.

122 *Ibid.*, ff. 60-61: «Otros quieren dezir que los yndios salieron de la casta de judios parecieran como ellos y barbudos zarcos y rrubios como español tubieran la ley de muyzen y supieran la letra leer y escrivir y serimonias y ci fuera de la casta de turcos o moros tambien fueran barbudos y tubieran la ley de mazoma y otros dixeron que los yndios eran saluages animales no tubieran la ley ni oración ni auito de adan y fuera como caballo y bestia y no conocieran al criador ni tubieran sementeras y casas y arma y fortaleza y ley y hordenansas y conosemiento de dios...»; f. 911: «... quedo en la arca noe con sus sey hijos cazados como multiplico destos y uno destos enbio dios a las yndias al mundo nuebo deste rrey no fue uiracocha español y aci al primero yndio lo llamaron uari uiracocha runa...»; igualmente f. 76.

123 *Ibid.*, ff. 89-92; cf. igualmente f. 1080: «y aci los yndios somos cristianos por la rredimcion de jesu cristo y de su madre bendita santa maria patrona

San Bartolomé, predicó el evangelio en la provincia de Collao y bautizó al primer indio cristiano, *Anti Viracocha*. De este milagro da fe la cruz de Carabuco [124]. La sucesión de las cinco edades suministra así a Poma el marco y, en parte, la materia, de su ideología, pero dicha ideología repercute también sobre la disposición del esquema temporal.

De ahí las dificultades cronológicas del sistema de Poma: afirma que Jesucristo nació en tiempos del segundo Inca (cuya edad era entonces de ochenta años), pero pocas líneas después atribuye a la quinta edad (en un pasaje por demás oscuro) una duración de 1.548 años, contando desde el comienzo del reinado de Manco Capac a la muerte de Huascar, en 1533 [125]. Como acaba de indicar que Manco Capac reinó ciento sesenta años, esa cronología sitúa el comienzo del reinado de Sinchi Roca, haciendo el cálculo, hacia el año 145 de la era cristiana. Sin embargo, sería absurdo exigir de Poma (como hacen algunos comentaristas) una exactitud y una coherencia rigurosa en las fechas. Su pensamiento se basa en el sistema espacio-temporal indígena (es allí donde conviene buscar la coherencia) e intenta con menor o mayor fortuna vincularlo a la cronología occidental (extraña para él, a pesar de su fe cristiana). Pero la cronología occidental se desarrolla en una dimensión enteramente diacrónica, mientras que el sistema indígena integraba la diacronía relacionándola, al menos parcialmente, con la sincronía. ¿Cómo resuelve Poma el problema?

Examinemos su cronología en detalle. Desde el Diluvio hasta la fecha en la cual escribe, Poma cuenta 6.612 años. Y desde el comienzo de la primera edad india, cuenta también varias veces 6.613 años [126]. Estos dos cálculos coinciden (podemos suponer que el año de diferencia corresponde al lapso de tiempo durante el cual Poma redacta o, más exactamente, copia de nuevo su *Crónica*). Pero ¿de dónde viene esa cifra de 6.612 ó 6.613 años? Poma no cita ninguna fuente, ninguna autoridad. Si sumamos las cuatro pri-

---

deste rreyno y por los apostoles de jesu cristo san bartolome santiago mayor y por la santa crus de jesu cristo que llegaron a este rreyno mas primero que los españoles».

[124] *Ibid.*, ff. 89-95 (f. 89: «... y aci le cupo al apostol san bartolome estas yndias deste rreyno del piru y anci bino a este rreyno el dcho apostol Reyno dos yngas a ziento y quinze años»; f. 94: «... y en senal del santo milagro y bautismo dejo la santa crus de carabuco la questa de presente por testigo del santo milagro y la llegada del bienaventurado apostol de jesu cristo san bartolome».

[125] *Ibid.*, f. 91.

[126] *Ibid.*, f. 24 (6612 años), ff. 49, 55, 58, etc. (6613 años). Para la discusión de la cronología de Poma, cf. Juan M. Ossio, *ob. cit.*, pág. 200 y ss.

meras edades indias (respectivamente, 800, 1.100, 1.300 y 2.100 años), obtenemos un total de 5.300 años, varias veces indicado por Poma [127]. Pero si añadimos esta duración a la de la edad inca (bien 1.500 años, bien 1.522, bien 1.548), obtenemos más de 6.800 [128]. ¿Debemos concluir que esta cronología es incoherente? El problema se aclara en la página 435 de la *Crónica,* donde descubrimos un cálculo a primera vista extraño: desde la conquista española, afirma Poma, han pasado 112 años [129]. ¿Por qué esta nueva cifra, y no ochenta años, como era el caso? Parece que Poma la inventa para armonizar sus cálculos con cifras redondas: 5.000 años (las cuatro primeras edades) + 1.500 (la edad inca) + 112 = 6.612. Pero esta cuenta detallada no hace sino replantear el problema; Poma no cita fuente alguna para probar que el Diluvio se produjo, efectivamente, 5.000 años antes de Jesucristo (en desacuerdo con los datos bíblicos). En verdad, para comprender el mecanismo de su pensamiento, es preciso partir de la fecha en que escribe, es decir, de 1612, y de la situación en que se encuentra frente a dos tradiciones, una indígena y otra occidental. Todo sucede como si Poma yuxtapusiese o, más exactamente, pusiera en serie las dos tradiciones: 5.000 años (las edades indias) + 1612 (la era cristiana) = 6.612. De este proceso fundamental resulta el armado cronológico, que tiene por única finalidad atenuar las dificultades de conexión entre dos sistemas preexistentes y extraños uno al otro; dificultades acrecentadas, además, por la interferencia de la construcción ideológica. Pero es significativo que Poma maneje las cifras hasta el punto de hacerlas entrar, casi por la fuerza, en el esquema de las cinco edades. Además, si su pensamiento procede, efectivamente, por simple yuxtaposición de ambas tradiciones, podemos preguntarnos si la cifra de 5.000 años no abarca el conjunto de las cinco edades indígenas (comprendida la época india): reencontraríamos entonces la antigua noción de las edades de mil años. Sea como fuere, la cronología occidental viene como a injertarse en el sistema indígena y a arrastrarlo a su flujo diacrónico, pero a cambio de ello cae dentro de la armadura del esquema de cinco partes [130]. La apertura a la diacronía se realiza esta vez en ambas extremidades del sistema. Por una parte, desemboca en la fecha actual, 1612 ó 1613. Por otra parte, debido a que

[127] *Ibid.,* f. 65, y sumas de los ff. 55, 59.

[128] Por lo que respecta a la duración de la edad inca, f. 87: 1.515 años, f. 91; 1.548 años, f. 118: 1.522 años, f. 453, 948: 1.500 años.

[129] *Ibid.,* f. 435: «... y desde el descubrimiento a ciento y cinquenta años y desde la conquista a ciento y doze años desde que se cuenta desde 1613 del nacimiento del señor».

[130] Cf. la figura 5.

Poma debe, por así decir coronarlo con la primera edad cristiana, se prolonga regresivamente sobre un pasado anterior: antes del Diluvio, antes de Noé, Dios creó a Adán y Eva. Por dos veces el autor asigna en su crónica una duración a esta edad primordial: habla de «millones de años» o de «dos millones de años»[131]. ¿En qué medida representan estas cifras, para Poma, una duración imaginable? Es evidente que a través de ellas intenta expresar la apertura del tiempo, hacia atrás, sobre el infinito.

* * *

¿Cómo se representa Poma el espacio colonial? Un asombroso dibujo expresa su universo mental: se trata de su mapamundi o carta geográfica de las Indias[132]. A primera vista parece un mapa español; el autor representa los pueblos en perspectiva, indica el curso de los ríos e incluso cuadricula el plano en grados de longitud y latitud. Pero un examen más atento revela que ese cuadriculado a nada corresponde. En efecto, el Perú de Poma se ordena alrededor de dos diagonales, que delimitan los antiguos cuadrantes del Imperio inca: Chinchaysuyu, al oeste; Antisuyu, al norte; Collasuyu, al este, y Cuntisuyu, al sur. Estos sectores se encuentran específicamente designados en el mapa, y Poma dibuja a sus cuatro gobernadores acompañados de sus esposas. El gobernador de Chinchaysuyu no es otro que Capac Guamanchava, del cual se pretende nieto el propio Poma; a su izquierda está la princesa Poma Gualca; sobre los dos antepasados figuran los escudos de Chinchaysuyu, compuestos del halcón *(guaman)* y el puma *(poma)*. La misma disposición se observa en los otros cuadrantes del Imperio: el autor especifica cada vez el nombre del personaje sobre el dibujo que le representa, así como su escudo de armas. Un hecho notable: las dos diagonales se cruzan en Cuzco, y la antigua capital se sitúa exactamente en el centro del mapa, rodeándola armoniosamente las cuatro provincias. Hacía ya bastante tiempo que Lima era la capital del virreinato, pero en el espíritu de Poma el centro del universo sigue siendo el Cuzco. Sobre la ciudad dibuja al décimo Inca,

---

131 Poma, *ob. cit.*, f. 13: «... que sera desde la fundacion del mundo dos millo.i y seycientos y doze años»; f. 23: «... no se puede sauer tanto ni de tantos años porque el mundo está ya uiejo que solo dios en su secreto saue todo lo pasado y lo uenedero no puede pazar con lo determinado de dios cino solo ymaginar que a millones de años desde que se fundó el mundo». Hacemos notar, por una parte, la precisión de seiscientos doce años (asociada sin duda a la fecha de 1612) y, por otra, la confesión de Poma, incapaz de imaginar sino una duración aproximada.

132 *Ibid.*, f. 983-984. Cf. la ilustración 1.

Tupac Yupanqui, acompañado de Mama Ocllo. Dos escudos rodean la imagen del Inca, y son los correspondientes al Papa y al rey de España.

En estas condiciones, ¿cómo percibe Poma el mundo después de la Conquista? ¿Dónde sitúa a Europa, España, Africa y a los otros países de América? Sus conocimientos geográficos parecen más que deficientes; así, por ejemplo, imagina a Paraguay y Tucumán como islas que distan 600 leguas de España en el mar del Sur (mientras Perú se extiende sobre una longitud de 1.500 leguas y una anchura de 1.000)[133]. Pero estos errores sólo prueban que debemos comprender su representación del espacio a partir de sus propias categorías. Más allá del Paraguay, escribe Poma, existen otras islas y otros lugares, hasta la Tierra Santa, y se dice que todavía más allá hay otras cordilleras, y que es posible dar la vuelta al mundo; pero, con gran peligro para su vida, sólo lo hicieron Dios y sus apóstoles[134]. Es evidente que Poma no puede concebir la tierra como un globo. Y hemos visto, al comienzo, que ese «mapamundi» sólo contiene las Indias. ¿Dónde sitúa, entonces, el Mundo Antiguo? Otro de sus dibujos nos lo dice, y allí representa tanto a las Indias como a Castilla[135]. Dibujo aparentemente extraño: una línea horizontal lo divide en dos partes iguales. En la parte superior, Poma dibuja las Indias bajo forma de cinco ciudades: cuatro en los cuatro rincones y una en el centro, que representa al Cuzco. En la parte inferior, representa a Castilla de modo exactamente idéntico: cuatro ciudades en los cuatro rincones y luego Castilla (así desdoblada) en el medio. El texto confirma explícitamente que las Indias se encuentran «encima de Castilla» e, inversamente, que Castilla se encuentra «debajo de las Indias». ¿Qué significa esta disposición salvo el hecho de que el cronista continúa percibiendo no sólo el Perú, sino el universo entero a través de las categorías de lo de Arriba y lo de Abajo, y con arreglo a la cuatripartición alrededor de un centro? Poma racionaliza esa representación explicando que las Indias se sitúan en la parte más elevada del mundo y, por tanto, en la más cercana al Sol. Cosa que prueba,

---

[133] *Ibid.*, ff. 46, 368, 373, 1069-1072, 1093, etc.

[134] *Ibid.*, f. 1093: «... y otro mes todo montaña con gran rriesgo se camina adonde ay tigres leones y serpientes y culebras saluajes feros animales has los yndios de chile y para dentro otro mes a las islas de tucoman paraguay y desde alli entran a los yndios arauquas mosquitos y desde alli ay otras yslas y tierras viene el rruedo y serca la tierra santa y dizen que ay cordilleras adelante que se puede pasar y andar todo el mundo pero gran trauajo y rriesgo de la uida cino solo dios y sus apostoles lo andobieron».

[135] *Ibid.*, f. 42. Véase la ilustración 13.

según él, la etimología: las Indias llevan este nombre porque son las tierras del día, situadas *en el día (in días)*[136]. Y el dibujo muestra, efectivamente, al Sol sobre el Cuzco, iluminando las cinco ciudades de las Indias. Ferviente cristiano y hombre hostil a los Incas, Poma prolonga así, como involuntariamente, la tradición incaica. Podemos incluso preguntarnos si en su representación del más allá no se encuentra guiado por el mismo esquema. En efecto, consideremos el dibujo que representa la Ciudad del Cielo (*Hanacpacha,* dice el texto, o mundo de arriba): cuatro palacios encuadran una plaza rodeada de pórticos; en medio de la plaza fluye la fuente de la vida; sobre la fuente reinan la Virgen y la Trinidad[137]. La Ciudad del Infierno presenta un aspecto completamente distinto; es un animal, parecido al jaguar, que devora a los condenados[138]. Pero se trata precisamente del mundo informe y tenebroso del castigo. Siempre que hay un orden, resulta hallarse sometido a las categorías tradicionales del pensamiento indígena.

Los mismos esquemas mentales dominan la concepción del orden político, hasta en la utopía. En el capítulo de las *Consideraciones* presenta a Felipe III un modelo de gobierno inspirado en el glorioso reinado de Tupac Yupanqui, su antepasado. Al rey de España, sucesor del Inca, lo designa como «Monarca del Universo», que reina sobre «toda gente criada de dios de los quatro partes del mundo»[139]. A imitación del Gran Consejo del Inca, Poma le recomienda constituir un consejo de cuatro reyes. En primer lugar, el rey de las Indias (para esta función Poma recomienda a uno de sus hijos); en segundo lugar, el rey negro de Guinea; en tercer lugar, el rey de los cristianos de Roma (o de todo otro reino); en cuarto lugar, el rey moro de Gran Turquía[140]. Y Poma precisa:

---

136 *Ibid.*, f. 43: «En este tiempo se descubrió las yndias del piru y ubo nueua en toda castilla y rroma de como era tierra en el dia yndia mas alto grado que toda castilla y turquía y aci fue llamado tierra en el dia yndía tierra de rriqueza de oro, plata... porque esta en mas alto grado del sol y aci senifica por la astrologia que quiso llamarse hijo del sol y llamalle padre al sol...»; igualmente, f. 368: «... el mundo nuebo que aci lo llamaron los hombres antigos de castilla estaua esta tierra en mas alto grado aci lo llamaron yndias quiere decir tierra en el dia como le pucieron al nombre tierra en el dia yndias no porque se llamase los naturales yndios de yndias rrodearon yndios el qual esta tierra est^ en mas alto que todo castilla y los demas tierras del mundo...». Sobre esta etimología de las Indias, cf. Juan M. Ossio, *ob. cit.*, págs. 133-136.

137 *Ibid.*, f. 938. Ver la ilustración 14.

138 *Ibid.*, f. 941. Véase la ilustración 15.

139 *Ibid.*, f. 948-949.

140 *Ibid.*, f. 949: «... para el gobierno del mundo y defensa de nuestra santa fe catolica seruicio de dios el primero ofresco un hijo mio principe deste rreyno nieto y bisnieto de topa ynga yupanqui el decimo rrey gran *sauio* el que *puso*

«en medio destos quatro partes del mundo estara la magestad y monarca del mundo rrey don phelipe que dios le guarde de la alta corona rrepresenta monarca del mundo y los dchos cuatro rreys sus coronas bajas yguales» [141] (el subrayado es nuestro). Evidentemente, reconocemos aquí la antigua organización de los cuadrantes del Imperio inca alrededor del Cuzco, proyectada sobre el universo conocido por Poma. Si considera iguales las coronas de los cuatro reyes, es en relación a la corona de Felipe, que los domina, pero su enumeración sugiere una jerarquía: ¿corresponde ese orden al de los antiguos cuadrantes? El reino de las Indias, situado Arriba en relación con Castilla y citado en primer lugar, ocuparía en este caso la posición del primer cuadrante, Chinchaysuyu. El reino de Guinea, que sigue en la enumeración, sería al reino de las Indias como Antisuyu era a Chinchaysuyu. ¿Podemos probar esta equivalencia? Sí, porque en el texto que comenta su mapamundi Poma indica explícitamente (en una geografía extraña para nuestras categorías) que «los yndios arauquas y mosquitos que pega con el reyno de Guinea...», y estos indios están precisamente situados en Antisuyu [142]. Pero ¿por qué viene después el reino de Roma, que parece duplicar el reino de Castilla como con el fin de llenar una casilla vacía? El esquema de Poma encuentra aquí una dificultad real: situada Abajo respecto de las Indias, Castilla correspondería lógicamente a Collasuyu; pero en la representación del universo sería imposible relegarla a ese rango, puesto que su rey, sucesor del Inca, ocupa el centro del mundo y la cúspide de la jerarquía. De las necesidades del sistema proviene el desdoblamiento de Castilla (esbozado en el dibujo que se comentó previamente), sustituida en Collasuyu por otro reino cristiano, en este caso el de Roma (pero Poma añade que otro reino cristiano sería intercambiable; cita Roma, sin duda, porque allí reina el Papa, «segunda persona de Dios», y a veces llamado también «Monarca del Universo») [143]. A la

---

ordenansas a de tener en esa corte el principe para memoria y grandesa del mundo el segundo un principe del rrey guinea negro el tersero del rrey de los cristianos de rroma o de otro rrey del mundo el quarto el rrey de los moros de gran turco los cuatro coronados con su septro y tuzones...».

141 *Ibid.*, f. 949.

142 *Ibid.*, f. 982.

143 Cf. al comienzo de la crónica, la mención al Papa (f. 4): «muy alto sancto padre flaur del cielo y llave del ynfierno poder de dios en el mundo sobre todos los enperadores y rreys monarca selectial»; compararlo con f. 545: «castilla rroma cauesa del mundo y mienbro de dios y del rrey aci mismo es castilla en este rreyno del piru la ciudad de los rreys de lima... cauesa deste rreyno adonde a de obedecer en este rreyno de castilla y de rroma». Sobre el desdoblamiento del Rey de España,, cf. Juan M. Ossio, *ob. cit.*, pág. 169.

vez se aclara el problema antes evocado de los escudos de armas; en el mapa de las Indias, sobre el Cuzco, los escudos del rey de España y del Papa expresan el desdoblamiento al que asistimos en la reorganización del universo hecha por Poma. Por último, en el rango final de la enumeración, se encuentra el reino moro de Gran Turquía, ocupando la posición del antiguo Cuntisuyu. Todo lo cual proporciona el siguiente esquema (figura 7):

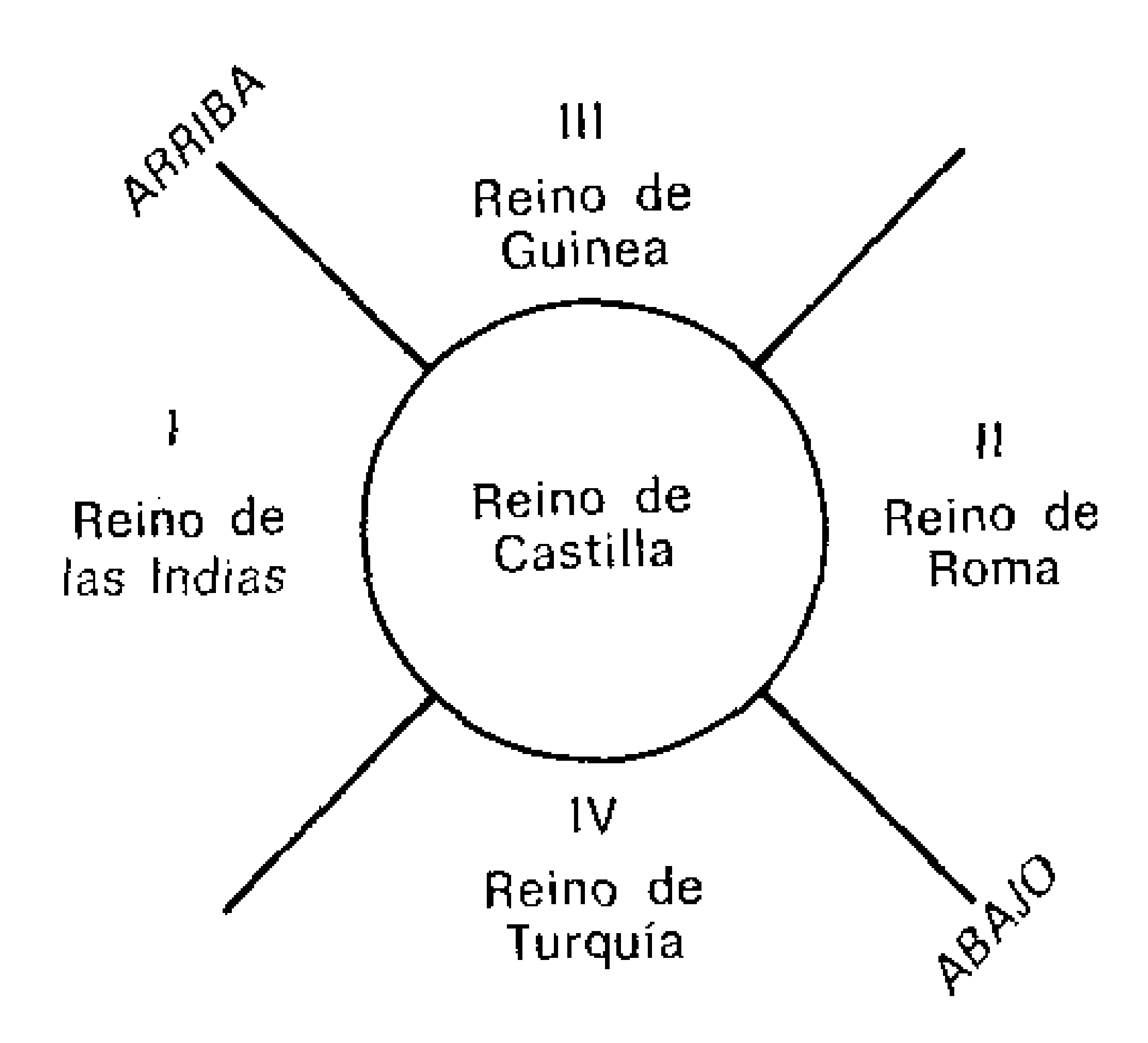


FIG. 7.—*Esquema teórico de los Reinos del Mundo de Poma*

Se trata de un esquema teórico, porque su disposición se encuentra modificada por otra dificultad. En la continuación del texto que analizamos, el cronista describe la ubicación que deberán tener los cuatro reyes en torno al monarca español: el rey de los cristianos se sentará inmediatamente a la derecha; el rey de los turcos, también a la derecha, pero un poco atrasado; el rey de las Indias, inmediatamente a su izquierda; el rey de Guinea, también a la izquierda, pero un poco atrasado [144]. Si comparamos esta dis-

[144] Poma, *ob. cit.*, f. 949: «y quando saliere a pie su magestad monarca salgan a pie y ci sale a cauallo salgan a cauallo con sus palios en la mano derecha el rrey cristiano detras el rrey moro en la mano esquierda el rrey de las yndias detras el rrey de guinea negro con ello se rrepresenta monarca del mundo que ningun rrey ni enperador no se puede engualar con el dcho monarca porque el rrey es rrey de su juridicion el enperador es enperador de su juridicion monarca no tiene juridicion tiene debajo de su mano mundo».

posición con la del Gran Consejo del Inca, comprobamos la repetición del mismo modelo, pero con un elemento invertido: aunque el reino de las Indias se sitúe Arriba desde la primera perspectiva, su rey se encuentra ahora relegado al lugar de Collasuyu, Abajo [145]:

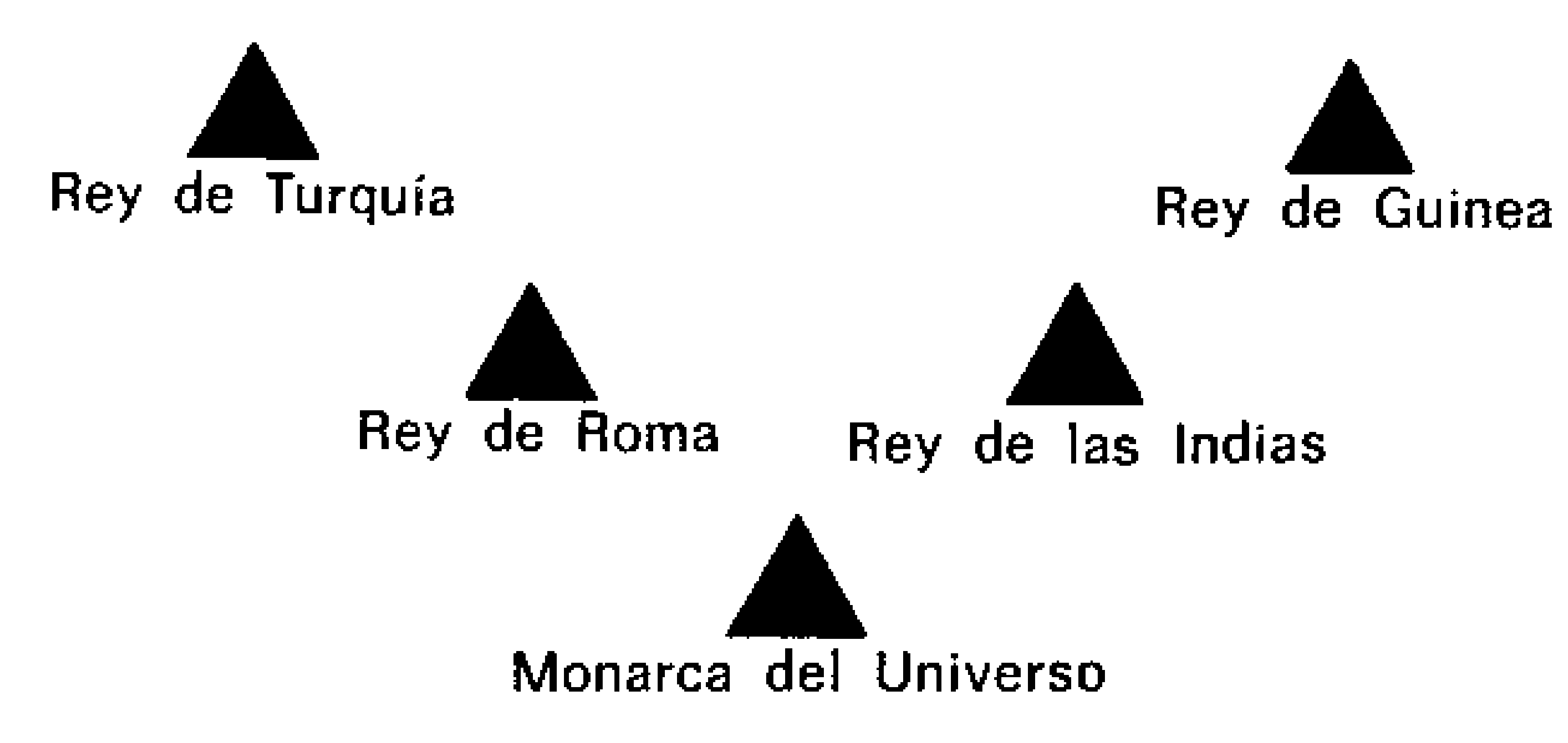


FIG. 8.—*El Gran Consejo del Monarca del Universo*

¿Por qué esa inversión? Evidentemente, Poma tropieza aquí también con la realidad del hecho colonial. Si desde el punto de vista geográfico las Indias se sitúan en la parte superior, desde el punto de vista político sufren la dominación española; por tanto, ya no pueden ocupar el rango de primer cuadrante. Viniendo a ocupar el lugar del Inca, en el centro, el rey de España arrastra al mismo tiempo a su doble, el rey de Roma, a la posición de Chinchaysuyu. De este modo, el rey de las Indias se ve proyectado al rango inferior de Collasuyu. Permuta lógica, pero donde se manifiesta un fenómeno curioso. En efecto, ¿por qué se ve relegado el rey de las Indias a Collasuyu y no a Antisuyu o Cuntisuyu? Estas transformaciones no son arbitrarias; obedecen a una ley de estructura. Pues el rey de Roma, al acceder a la mitad superior, arrastra a esa mitad a su asociado, el rey de Turquía, que viene a ocupar la posición de Antisuyu. De tal modo que el rey de las Indias y su asociado, el rey de Guinea, son proyectados conjuntamente a la mitad inferior, ocupando el primero el punto simétrico de Chinchaysuyu, es decir, Collasuyu, mientras el segundo ocupa el punto simétrico de Antisuyu, es decir, Cuntisuyu. Dicho de otro modo, ningún elemento del sistema puede cambiar de posición sin que permuten todos los demás. Y estas permutas se operan de tal manera que la configuración de conjunto conserva la misma estructura,

[145] El croquis de la figura 7 está reproducido de Juan M. Ossio, *ob. cit.*, página 140. Renovamos a J. M. Ossio la expresión de nuestra gratitud.

siguiendo las reglas de una totalidad definida por un sistema de relaciones. En el interior de la estructura ciertos términos pueden reemplazar a otros, pero es a condición de que mantengan entre ellos el mismo tipo de conexiones. La representación del espacio colonial resulta así sometida a las categorías indígenas, aunque a través de las transformaciones señaladas, definiéndose el rey de España, al igual que antes el Inca, como pivote del mundo y garantía del orden universal (*fig.* 9).

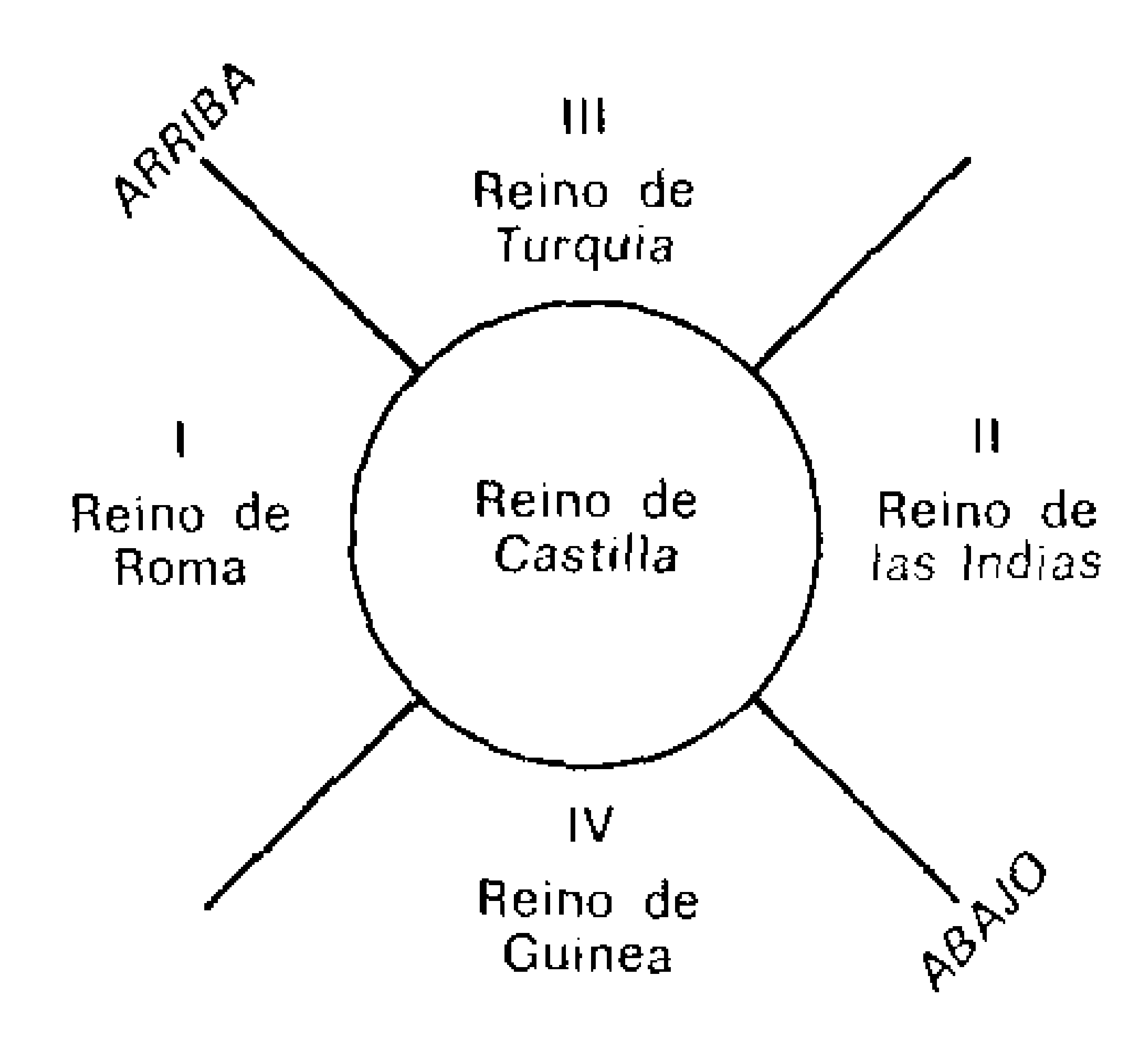


FIG. 9.—*Permutas de los Reinos del Mundo, en Poma*

* * *

El programa de reformas de Poma, así como toda su construcción ideológica, responden a esa exigencia: respetar el orden del universo. No podemos estudiar en detalle el conjunto de las reformas que propone, pero elegiremos algunos ejemplos. Preconiza explícitamente una verdadera segregación entre españoles e incas; los primeros permanecerían encerrados en las ciudades, con sus vicios, mientras que los segundos, bajo la sabia dirección de sus legítimos curacas, perpetuarían la antigua virtud de los campos. Esta escisión evitaría la plaga que horroriza a Poma: el mestizaje. Importa comprender que esta segregación tendría ante todo por finalidad preservar los modos de vida y pensamiento de los indios (aunque Poma quisiera al mismo tiempo que se convirtiesen al cristianismo). Pues la situación colonial amenaza con destruir física

y moralmente toda la cultura indígena. Físicamente, porque por el descenso demográfico los indios han quedado reducidos a un puñado de supervivientes («adonde auia en la becita general cien yndios tributarios no ay diez y ellos y sus ganados y haziendas se acauan»)[146], y los españoles impiden a los indios reproducirse llevándose a sus mujeres[147]. Moralmente, porque los propios españoles los pervierten enseñándoles la embriaguez, el juego, la mentira, la desobediencia y la prostitución[148]. «Los yndios antiguos» —se lamenta Poma— fueron mucho más cristianos aunque eran ynfieles y guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia»[149]. Actualmente, la sociedad indígena se descompone, los indios abandonan sus pueblos, erran como vagabundos sobre los caminos, los caciques legítimos son destituidos (como Poma) y reemplazados por individuos de bajo rango, que osan vestirse a la española. «Y anci está el mundo al rreves, yndio mitayo se llama don Juan y la mitaya doña Juana en este Reyno»[150]. Partiendo del escándalo no sólo moral, sino lógico, ante el trastorno de la sociedad indígena, el programa de Poma insta el retorno al orden primordial, donde las cosas y los hombres están en el lugar que siempre les fue asignado: cada uno en el pueblo donde nació; el cacique, respetado como cacique (aunque vestido a la española), y el indio, siendo un buen tributario (vestido con las prendas tradicionales)[151]. Programa evidentemente conservador, pero profundamente subversivo a la vez, porque Poma niega toda legitimidad a la colonización española. Por cierto, reconoce al rey de España como sucesor del Inca (y la lógica de su sistema así lo exige), pero funda su derecho sobre la situación de hecho: fue la suerte de las armas quien le dio la corona del Inca, al igual que venció a los Pizarros, Almagro y Girón, que se habían sublevado contra él[152]. En cuanto a los

---

146 Poma, *ob. cit.*, f. 931.

147 *Ibid.*, f. 553: «que los dichos encomenderos en los pueblos de los yndios ellos o sus hijos ermanos mayordomos desuirgan a las donzellas y a las demas las fuerza a las casadas y aci se hazen grandes putas las yndias»; igualmente, ff. 533, 563, 575, 580, 584, 598, 607, 854, 855, 861, 863, 870, 929, 962, 503, 504, etc...

148 *Ibid.*, f. 858: «como prendio de lo mas malo los yndios antes abiendo de prender mas de lo bueno de cristianos le enseña de lo mas malo y no ay rremedio en ellos por ser el mundo perdido...»; igualmente, f. 898: «que los dichos yndios de este tienpo cristianos an prendido una ley tan falsa porque la ley antigua fue de dios»; etc.

149 Poma, *ob. cit.*, f. 858.

150 *Ibid.*, f. 762.

151 *Ibid.*, f. 786. Véase la ilustración 16.

152 *Ibid.*, f. 919: «porque el ynga era propietario y lexitimo rrey y aci lo es el mismo rrey porque la corona lo gano y después los pobres de don francisco

propios españoles, carecen de derecho de propiedad alguno sobre los indios; aquí es la vieja noción indígena de *mitima* aquello que sostiene la protesta de Poma [153]: «todo el mundo es de dios y ancí castilla es de los españoles y las yndias es de los yndios y guynea es de los negros... [Los españoles] son estrangeros y en la lengua de los yndios mitmac castillamanta samoc que uinieron de castilla pero los yndios son propietarios naturales deste rreyno y los españoles naturales de españa aca en este rreyno son estrangeros mitimays» [154]. Apropiándose de las Indias, los españoles invierten el orden natural del mundo. Y Poma concluye: «el español en castilla el yndio en las yndias, el negro en guynea» [155].

La expresión *mundo al revés* vuelve una y otra vez a la pluma de Poma cuando deplora la desventura de los tiempos. Eleva entonces el tono, encuentra acentos apocalípticos y anuncia un juicio próximo: «Y la poca cristiandad deste rreyno me espanto y comienso a llorar y digo que dios es gran misericordioso cordero sancto que por tantos pecados no nos enbia su castigo y su yra ni nos haze tragar la tierra como hizo tragar a sodoma y las tres probincias lo quemo con el fuego del cielo» [156]. Y un poco más lejos añade: «Otra sodoma teneys guamanga quito cuzco... algun dia a de uenir castigo de dios y aci jueses y justicias...) [157]. Pensamos aquí inevitablemente en la antigua noción de *pachacuti*: inversión, revolución, tanto del mundo como del tiempo [158]. Sabemos que esta noción estaba vinculada a la tradición de las cinco edades cíclicas. Poma emplea el término en el sentido de una catástrofe (diluvio, lluvia de fuego, temblor de tierra, etc.), pero connotándolo de un

---

pizarro y don diego de almagro gonzalo pizarro carvajal francisco hernades giron y se defendio de ellos y le costo su trauajo y perdio y trauajo y gano y anci es propetario lexitimo»; cf. igualmente f. 118: «se acabo los rreys capac apo yngaconas y fue fin en topa cucigualpa guascar ynga despues procigue viracocha rrey don felipe terzero ynga».

[153] *Mitimaes*: familias a la vez campesinas y militares, transferidas a regiones con frecuencia muy alejadas de su lugar de origen, por razones económicas y políticas.

[154] Poma, *ob. cit.*, f. 915.

[155] *Ibid.*, f. 915.

[156] *Ibid.*, f. 702.

[157] *Ibid.*, f. 1076.

[158] Cf. la definición de José Imbelloni, *ob. cit.*, pág. 106: «el trastornarse o truecarse de la Tierra y de la Edad», y sus detallados análisis, págs. 89-99: «Pachacuti como frase de la lengua qhéchwa», págs. 99-107: «Pachacuti como expresión de la representación intuitiva del mundo»; págs. 117-130: «Los vocablos "pachacuti" y "pachacutec" de los cronistas del Perú y sus determinantes gramaticales y semánticas».

matiz moral y, precisamente, del matiz de un castigo divino [159]. Muchas veces aflora una angustia insufrible, como si la desaparición del mundo tradicional significase el fin del mundo entero o debiera implicarlo. Ahora bien, es notable que Poma asocie el término de *pachacuti* al fin del Imperio inca. En efecto, cuando comienza sus *Consideraciones*, recapitula las cinco edades que precedieron a la Conquista, para continuar su enumeración evocando las etapas ulteriores, del modo siguiente: en sexto lugar, los *pachacutiruna*, hombres del tiempo de las guerras civiles entre Atahualpa y Huascar. En séptimo lugar, los conquistadores cristianos; en octavo lugar, las guerras civiles entre españoles; en noveno lugar, los buenos jueces: el rey y emperador Carlos, su hijo Felipe II y el hijo de éste, Felipe III; en décimo lugar, el buen cristiano [160]. Esta enumeración plantea múltiples problemas [161]. Nos limitaremos a observar que en esa lista Poma sitúa un *pachacuti* antes de la Conquista, después de una época de castigos (bajo la forma de guerras civiles). Pero otro período de guerras civiles (ahora entre españoles) precede al noveno estadio, correspondiente a los buenos jueces, que son los tres reyes de España, asociados sin preocupaciones por la cronología. En la lista de los Incas, el noveno rango corresponde precisamente a Pachacuti, considerado como el gran Renovador y bajo cuya égida tuvieron lugar numerosas catástrofes, según Poma [162]. Existe, pues, una especie de paralelismo entre la décima y séptima fases, que condujeron al trastorno actual, y las fases

[159] Poma, *ob. cit.*, f. 94: «... les castigaba dios por rruego de ellos los quemaua con fuego del cielo y en partes le tragaua la tierra... el castigo de dios se llama pachacuti pacha tiera y anci algunos rreys fueron llamados pachacuti...»; f. 109: «... en su tiempo deste dicho ynga abia muy mucho mortansa de yndios y hambre y sed y pistelencia y castigo de dios... y aci este dicho ynga se llamo pachacuti ynga»; igualmente, f. 137.

[160] *Ibid.*, f. 911: «... el sesto pachacutiruna chalcochima ynga quisquis ynga anapanti ynga capitanes rreynando topa cusi gualpa uascar ynga lexitimo y contradicion con su hermano ataguaIpa uastardo ynga aucana cuscan pacha cutiscan pacha — el setimo conquista cristiano runa don francisco pizarro y don diego de almagro don luyo de analos de ayala conquistas con pacha rreyna doña juana de castilla enperador don carlos pacha runa — el otabo cristiano pachapi auca tucuscan rrey ninchic manta quiuicuscan alsascan pacha yscaysonco trayolores francisco pizarro paypa nauquin gonzalo pizarro don diego de almagro macho don diego de almagro uayna mestizo paypachurin francisco hernandes giron auca tucuscan pacha runa — el noueno allin tactalla cristiano justicia alli cascan capac apo señor rrey enperador don carlos paypachurin don phelipe segundo rrey paypachurin don phelipe terzero cauza puuanchic allin cristiano caynin chicta nacchan capac cayninuan — el decimo cristiano cayninchic y allinmi cancayta yuyaycunqui soncoyqui animayquipe aues de conzederar en tu corason y anima cristiano».

[161] Cf. Juan M. Ossio, *ob. cit.*, pág. 201 y ss.

[162] Poma, *ob. cit.*, ff. 109, 137.

octava y novena, de las cuales Poma parece esperar otro trastorno, aunque en este caso desembocaría en el restablecimiento del orden justo: la décima y final etapa es la del buen cristiano. Y es el rey de España, no tanto personaje encarnado como entidad donde se reúnen Felipe III y sus predecesores, quien interviene como juez, Inca, Monarca del Universo y garante de su orden. Porque la sociedad colonial entera se confunde, para Poma, con un inmenso *pachacuti*: los sufrimientos de los indios, su desaparición progresiva, el atroz trabajo de las minas y las epidemias se consideran como otros tantos castigos [163]. Este *pachacuti* es quizá aquello que, en el sistema de los reinos del mundo, traduce la permuta de las Indias al rango de Collasuyu, Abajo, cuando debían situarse Arriba. Mundo invertido y vacío: los indios son perseguidos porque «no le defiende el ynca», «mundo al rreves es señal que no ay dios y no ay rrey» [164]. Ausencia infinita: desaparecido el Inca, el Universo se ha hundido en el caos. ¿Dónde está el rey? ¿Quién es el Inca —pregunta Poma—, sino el rey católico?; pero el rey «esta en rroma y castilla» [165]. Y es informarle del «mal del mundo» el motivo que mueve al cronista a la osadía de lanzar su grito. El proyecto de Poma revela así una dimensión verdaderamente *mesiánica*; su crónica, una vez llegada a manos del rey-Inca, permitirá restaurar el orden del universo.

* * *

Aunque Poma recurre a categorías tradicionales, el proyecto que las mueve, al reestructurarlas en el contexto colonial, implica darles un sentido nuevo; la antigua idea de *pachacuti*, vinculada a la concepción casi divina del rey-Inca, justifica el rechazo de la dominación española y conserva la esperanza mesiánica de una liberación. Porque la aculturación, por su parte, no significa tampoco el paso necesario de la cultura dominada a la cultura dominante. Poma adopta la religión cristiana, escribe en español (aunque mezclado de quechua); parece que sus elementos fundamentales deberían trastrocar

163 *Ibid.*, f. 95: «... y también se dize al milagro de las pistelencias que dios enbia de saranpion y birguelas y garrotillo y paperas y con ellos se an muerto muy mucha gente... también es pistelencia que enbia dios a los malos cristianos a rrobar hazienda de los pobres y quitalles sus mugeres y a sus hijas y seruirse de ellas tanbien se dize milagro y pistelencia de que como se despueblan y salirse ausentes los yndios de sus pueblos en este rreyno tanbien es castigo de dios murir muchos yndios minas de azogue y de plata y otros murirse azogado...».

164 *Ibid.*, ff. 903-904; f. 1126.

165 *Ibid.*, f. 904; f. 1126.

el sistema del pensamiento indígena o, por lo menos, conducir a algún sincretismo. Pero, si bien desemboca en una síntesis original y nueva, la estructuración de Poma se desarrolla sobre la base de los esquemas tradicionales (en contraste con la reestructuración efectuada por Garcilaso). Pero no es indiferente, en cuanto a su sentido político, que las construcciones ideológicas de Poma y Garcilaso sean elaboradas a partir de aculturaciones opuestas. Resumamos, en efecto, nuestros resultados:

1.° Poma percibe el mundo colonial a través de la óptica del sistema espacio-temporal indígena, y su ideología legitima el retorno a un orden primordial. Las aportaciones de la cultura occidental están subordinadas al mecanismo de la lógica preexistente que sobrevive a las conmociones de la Conquista; desde luego, los elementos nuevos modifican el contenido del sistema, pero se someten a sus principios de clasificación, que los ordenan por medio de transformaciones y permutas internas. En este sentido, la reconstrucción de Poma, lejos de caer en algún caos mental, representa lo contrario: una síntesis elaborada según la lógica rigurosa del pensamiento salvaje. No se trata de que esta lógica funcione en estado puro, como hemos visto; acepta una cierta dosis de domesticación, pero sólo en la medida en que puede absorberla permaneciendo idéntica a sí misma. Proyecta sus categorías de modo casi desmesurado, con el fin de integrar allí las aportaciones exteriores, aunque sea al precio de una tensión que la lleva al borde de la ruptura. Y esa tensión resulta, fundamentalmente, de la intrusión en el interior del sistema de la temporalidad occidental. En efecto, la síntesis de Poma se manifiesta constantemente amenazada de desintegración; es quizá ese factor lo que, en otro registro, define su patético mesianismo.

2.° El armonioso pensamiento de Garcilaso ilustra un proceso inverso: ha asimilado completamente la cultura occidental y somete a las categorías de ésta las tradiciones de su sociedad de origen. Realiza la síntesis opuesta: reconstruye el pasado inca para integrarlo en una visión providencialista de la historia humana (mientras Poma se esfuerza por modelar la historia humana a partir de la historia de los indios).

3.° Si Garcilaso y Poma representan dos tipos de aculturación que se sitúan uno en las antípodas del otro, hay en apariencia un mismo proyecto animador de su empresa: el rechazo de la situación colonial. Porque, incluso en Garcilaso, la aculturación no significa jamás una conversión completa al hispanismo ni se asume como renuncia a la identidad india; por el contrario, sirve de arma para

defender e ilustrar la civilización inca. Sin embargo, por el hecho de que Garcilaso y Poma expresan su rechazo *utilizando, uno,* el instrumental mental tradicional y, otro, el occidental, el alcance práctico de sus reestructuraciones difiere igualmente. Garcilaso opone *a* la *realidad* una imagen sublimada que la traspone e invierte; Poma, en cambio, refleja esa realidad, pero con el fin de encontrar la salvación en un pasado *siempre presente.* La ciudad ideal del primero se desvanece en un tiempo irremediablemente perdido, mientras que el modelo del segundo orienta su *visión actual* del mundo e inspira un programa concreto de reformas. Garcilaso se evade en el sueño o en la contemplación estética y religiosa del *destino de la humanidad.* Poma quiere transformar la sociedad donde vive, restaurarla en su orden justo; en resumen, abolir la dominación colonial: su utopía conduce *a* la *rebelión.*

Sin embargo, aunque las síntesis de Garcilaso y de Poma se opongan, ambas son excepcionales; fieles a sus antiguas creencias y costumbres, la mayoría de los indios no llega, en verdad, a alcanzar ni la *una ni la otra;* ello da la medida de la confusión y la angustia en que se ven inmersos, así como del traumatismo que les golpea. Garcilaso y Poma no hacen sino responder *en* el *plano* ideológico, y de modo diferente, a un mismo problema social: una desestructuración sin efectiva reestructuración.

El cuadro inicial del Estado inca nos ha llevado a elaborar un modelo teórico para describir sus estructuras económicas, sociales, políticas e incluso mentales [166]. Precisemos nuestra terminología. Por estructura designamos un conjunto compuesto de elementos unidos por relaciones que rige una lógica interna; por ejemplo, la estructura fundada sobre la reciprocidad, que unifica a los miembros del ayllu. Por sistema designamos la estructura más amplia donde se articulan las estructuras parciales; un ejemplo es el sistema formado por el curaca y el ayllu; o también el sistema global (Imperio), constituido a su vez por el Inca, los curacas y los ayllus. Recordemos que la lógica interna que ordena el sistema global se define por la combinación de dos principios, el de reciprocidad y el de redistribución.

Se trata de una lógica específica, independiente, en ella misma, del tiempo. Pero esto no significa que la sociedad inca escape a la historia; no deja de conocer contradicciones cuyo desarrollo provoca cambios. En efecto, hemos visto que los dones de tierra y de yanas hechos por el Inca a los curacas (de acuerdo con la lógica del sistema) conducen al aumento en el número de los yanas y a un refuerzo en el poder de ciertos curacas (en contradicción con la lógica del sistema). ¿Por qué esta evolución? No nace de la lógica estructural propiamente dicha, sino de la práctica de los curacas y del Inca, que ha de ver cómo sus favores se vuelven contra él; es una dialéctica donde la acción del Inca suscita resultados diferentes

166 Recordemos que nos hemos apoyado sobre la teoría indígena para construir este modelo; pero no pretendemos que todos los niveles de la sociedad inca puedan, en realidad, reducirse a un modelo único (cf., entre otros, el problema de los yanas).

de los previstos, ya que son retomados por los curacas con un sentido opuesto. Esta torsión no excluye la lógica estructural, sino que, al contrario, se apoya sobre ella aun cuando la altere. Muy precisamente, las consecuencias imprevistas que suscita la práctica del principio de redistribución acaban contradiciendo el principio de reciprocidad. Se plantea entonces el problema de la compatibilidad entre la lógica estructural y la contradicción, o sea, la evolución que se desarrolla. ¿En qué momento resulta franqueado un umbral y sobrepasado el *sistema*? Desgraciadamente, no podemos responder a la pregunta, porque la Conquista interrumpió la evolución.

Pero cuando los españoles se instalaron en el Perú, dejaron subsistir parte de las instituciones indígenas que servían como apoyo de su dominación. Instituciones, es decir, cuerpos sociales tales como los curacas o los ayllus, que constituyen elementos de una estructura o de un sistema. Hemos visto especialmente el papel de los jefes indígenas en la exacción del tributo destinado a los españoles. Estos últimos sustituyen de alguna manera al Inca y se aprovechan de la centralización de bienes por él instaurada, mientras los curacas incrementan su poder (ya que no siempre la riqueza) y el número de yanas aumenta. Dicho de otro modo, los españoles moldean su acción sobre la lógica estructural preexistente, pero el acontecimiento de origen externo que constituye la Conquista (y, luego, la colonización) provoca una evolución que va en el mismo sentido de la ya esbozada en la sociedad inca, y que resultaba de contradicciones internas.

Ciertas estructuras incas sobreviven, entonces, bajo la colonización española: en el nivel económico y social, así sucede con la estructura que funda el ayllu; lo mismo sucede con el *sistema* formado por el curaca y el ayllu (cuyas alteraciones, sin embargo, hemos analizado ya); y subsisten también, al nivel ideológico y religioso, las estructuras mentales tradicionales, que resisten a la *extirpación de la idolatría*. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que los españoles se benefician de la reciprocidad (a través de la percepción del tributo), prescindiendo por completo de la redistribución (concebida por ellos de modo muy diferente, bajo forma de evangelización), destruyen el conjunto del antiguo sistema; lo que se mantiene son sólo estructuras parciales, mientras que se *desintegra* el conjunto coherente donde estaban inscritas; ese conjunto se ve sucedido por un nuevo sistema global, pero desequilibrado y unilateral. Es cierto que la propia estructura colonial se integra en un sistema más vasto, equilibrado de otro modo y definido a través de las relaciones que unen al Perú con España; pero esto sólo es válido

desde el punto de vista de los vencedores. Para los vencidos, únicamente sobreviven jirones arrancados de su antiguo contexto; y es esta descomposición del sistema inca global aquello que designamos con el término de desestructuración.

Ahora bien, sabemos que en la antigua sociedad indígena la dominación del Inca adquiría sentido a través de una ideología justificativa; era un hecho la explotación de la masa de los indios, pero éstos no la vivían generalmente como tal. Dicha ideología subsiste todavía cuando el Imperio ha desaparecido. Puesto que, además, la aculturación se limita a un estrecho sector de la sociedad indígena, no hay para la mayoría de los indios una ideología nueva que venga a dar sentido a la dominación española. Persiste, así, por una parte, un desfase entre las estructuras antiguas, parcialmente vivientes y, por otra parte, el sistema colonial, vivido como opresión. Dicho de otro modo, ausencia de reestructuración: el dominio español se mantiene por la violencia desnuda.

Tercera parte

PRAXIS

REBELIONES

Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega oponían ciudades ideales a la situación colonial, en un trabajo de reconstrucción imaginaria. Dicho de otro modo, intentaban responder a la desestructuración de la sociedad con una reestructuración ideológica. Reestructuración que significaba una rebelión. Es verdad que estos autores sólo representan ejemplos individuales, e incluso marginales. Sin embargo, los indios opusieron a la dominación española rebeliones concretas, no imaginarias sino violentas, no individuales sino masivas, es decir, intentos de reestructuración real de la sociedad. También es cierto que, en su mayoría, fracasaron. Pero estas rebeliones permiten, al menos, captar la praxis de los indios en el momento privilegiado en que afirman sus valores fundamentales a través de la acción colectiva.

Hay diversos ejemplos de insurrecciones, movimientos religiosos y guerras que expresan la resistencia indígena a la Conquista (en sentido amplio). Conviene, pues, volver nuevamente a la descripción de los acontecimientos; pero ahora se trata de acontecimientos que nacen de iniciativas internas, a través de las cuales los indios, o al menos parte de ellos, intentan hacerse nuevamente dueños de su historia. Geográficamente, el Perú sigue siendo el núcleo central del análisis, pero podremos ensanchar poco a poco el campo de investigación (como hicimos en la primera parte) mediante comparaciones con ejemplos análogos de México (capítulo I) e *incluso de regiones todavía más lejanas*, que nos conducen a esas «fronteras» donde los indios derrotaron a los españoles (capítulo II).

Capítulo 1
REBELIONES Y MILENARISMOS

Tanto en el Perú como en México, los españoles vencieron a los indios en pocos meses y extendieron muy rápidamente su dominio sobre inmensos territorios. Pero la relativa facilidad de la victoria española no significa que los combates cesaran bruscamente al día siguiente de la Conquista. En el Perú, el Estado disidente de Vilcabamba sobrevivió casi cuarenta años, hasta 1572; el movimiento milenarista *Taqui Ongo,* en los años de 1570, expresa desde otra perspectiva la crisis de la sociedad indígena y sus esperanzas de liberación. En México las rebeliones parecen más esporádicas, pero la guerra de Mixton, en 1541-1542, atestigua un similar encarnizamiento de la resistencia indígena. La descripción de estos movimientos permite revivir el rechazo, por parte de los indios, de la situación colonial.

I. El Estado neoinca

1. *La rebelión de Manco Inca*

Manco Inca, inspirador de la primera gran rebelión del Perú contra los españoles, fue uno de los hijos de Huayna Capac. Nacido en 1515, era demasiado joven para tomar parte en la guerra civil (1530) que opuso a sus dos hermanos, Atahualpa y Huascar, pero perteneció a la facción «legitimista» favorable a este último. De 1532 a 1533, durante la Conquista, Manco participaba en una

expedición emprendida al este del Imperio, en el Antisuyu, contra los indios de la Montaña. Cuando llegaron los españoles, Manco empezó colaborando con ellos; en verdad, su facción veía en los conquistadores a aliados que les permitirían luchar contra los generales de Atahualpa. Así, pues, en vez de oponerse al avance de Pizarro, se alió con él[1].

Después de ejecutar a Atahualpa, Pizarro designó como sucesor suyo al joven Tupac Huallpa, otro hermano de Huascar[2]; el nombramiento de un nuevo emperador permitía perpetuar las guerras civiles entre los indios y, por otra parte, Pizarro esperaba consumar más fácilmente la Conquista con un Inca aliado de los españoles. Pero el «reinado» de Tupac Huallpa fue breve; tardó poco en morir envenenado, sin duda por inspiración de Callcuchima, uno de los generales de Atahualpa. Fue entonces cuando Pizarro eligió a Manco para que jugase el papel de Inca fantoche[3].

De 1533 a 1536, Manco intentó respetar escrupulosamente la alianza convenida con Pizarro. Sin embargo, su situación era paradójica; por una parte, recibía teóricamente los honores reservados al Inca; pero, por otra, los españoles, siempre ávidos de oro, le infligieron las peores humillaciones. Fue arrestado por dos veces, la primera en su palacio y la segunda en la fortaleza de Sacsahuaman; le cargaron de cadenas, presentándole así a sus propios dignatarios; sus guardianes usaban su nariz para despabilar velas, orinaban sobre él y violaban a sus mujeres ante sus ojos[4]. Los nobles

---

[1] Cf. Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 1, índice 1, ff. 145 v.-146 r.: «y que quando los españoles entraron en esta çiudad del cuzco abrá treinta y dos años antes mas o menos... salió a dar la obedencia a el marqués don francisco pizarro en nombre de su magestad entre jaquixaguana y vilcaconga antes que los españoles entrase en esta dicha çiudad tuuieron gran guerra los yndios de ella defendiéndoles la entrada y el dicho mango ynga se halló de la parte de los españoles para entrar en ella»; *Ibid.*, libro 4, índice 4, f. 35 r.-35 v.; Titu Cusi, *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*, Lima, 1916, pág. 16-17; véase G. Kubler, «A Peruvian chief of state: Manco Inca (1515-1545)», *Hispanic American Historical Review*, 1944, págs. 253-276.

[2] Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, 1917, pág. 55; cf. Ch. Gibson, *The Inca concept of sovereignty and the Spanish Administration in Perú*, Austin, 1948, pág. 65.

[3] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 1, índice 1, ff. 145 v.-146 r. y ss.; libro 4, índice 4, ff. 35 r.-35 v. y ss.; libro 3, índice 5, f. 884 r. y ss.; Pizarro, *ob. cit.*, pág. 80; cf. Gibson, *ob. cit.*, pág. 69, Kubler, *ob. cit.*, pág. 254.

[4] Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 2, índice 4, f. 532 r.: «Si saven que aviendo el dicho mango inga dado la ovidiençia a su magestad estando en la çiudad del Cuzco esperando la merced que su magestad le auía de hazer algunos españoles poco temorosos de dios y menos celosos del

indígenas perdieron todo respeto por el Inca, en otro tiempo dios viviente y hoy *públicamente* insultado, rehusando arrodillarse ante él [5].

Los primeros motivos de la rebelión de Manco son, pues, de índole personal; en las palabras que le atribuye Titu Cusi repite con una extraña insistencia que había creído ver en los blancos a los hijos de Viracocha, y les censura haberle engañado y humillado:

> En verdad os digo que sois demonios y no viracochas, porque sin motivo me tratais así [6].
>
> Creía que eran benefactores, enviados por aquél que ellos decían ser Tecsi Viracochan —es decir: Dios—, y me parece que las cosas han sucedido al contrario de lo que creía, porque debeis saber, hermanos, que según las pruebas que me han dado, quitándome mis tierras, no son hijos de Viracocha sino del demonio... [7].

Manco utilizó la codicia de los españoles para recobrar su libertad; con el pretexto de ir a buscar una estatua de oro macizo, consiguió salir del Cuzco y llegar al valle de Yucay [8]. El momento parecía propicio a la rebelión. Las fuerzas españolas se encontraban debilitadas por la partida de Almagro, que se había ido a la conquista de Chile [9], y Francisco Pizarro se encontraba entonces en Lima; el Cuzco sólo estaba defendido por una pequeña guarnición mandada por los hermanos Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro. Manco reunió un ejército de 50.000 hombres aproximadamente, llegados de los antiguos cuatro cuadrantes del Imperio [10]. Intentó coor-

---

servicio de su magestad hizieron muchos malos tratamientos al dicho ynga tratándole mal de palabras y obras y especialmente que un español le dio una bofetada y otros le tomaron sus mugeres y ubo español que por menos preciarle le meó en el rostro»; *ibid.*, libro 3, índice 5, ff. 885 v. y ss.; véase Métraux, *ob. cit.*, pág. 146.

5 Cf. Métraux, *ob. cit.*, pág. 146; Kubler, *ob. cit.*

6 Titu Cusi, *ob. cit.*, pág. 100.

7 *Ibid.*, pág. 32.

8 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 3, índice 5, f. 987 v.: «... entonces el dicho mango ynga determinó de se alçar e lo trato e comunicó con sus capitanes e yndios... e salió de la carcel e pidió liçençia a hernando piçarro para ir a sus haçiendas a calca y le dió licencia parra ello e salió desta çiudad e con él se fueron los yndios de las quatro provincias e que le siguieron con gran gente de guerra y se fué al valle de calca y de allí al valle de yucay y de yucay volvió a çercar a esta ciudad...». Cf. Pizarro, *ob. cit.*, página 90.

9 Pizarro, *ob. cit.*, pág. 89: «y cierto el Mango Inga había escogido la mejor coyuntura y tiempo para poderse alzar porque Almagro iba ya lejos, que entraba los despoblados que hay entre esta tierra y la de Chile».

10 Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 3, índice 5, f. 987, etc.; véase Métraux, *ob. cit.*, pág. 447; Kubler, *ob. cit.*

dinar el movimiento de la rebelión bloqueando a Francisco Pizarro en Lima, mientras emprendía el sitio del Cuzco [11].

El sitio de la antigua capital inca duró más de un año, desde marzo de 1536 a abril de 1537. Los indios incendiaron las fortificaciones exteriores, y más tarde las casas cubiertas de techos de paja, obligando paulatinamente a los españoles a retirarse hacia el centro de la ciudad. La situación de éstos parecía desesperada cuando una audaz salida les permitió apoderarse de la ciudadela de Sacsahuaman, y Manco se vio obligado a aflojar el cerco [12].

¿Cuáles son las causas de este fracaso? Titu Cusi refiere que los lugartenientes de Manco le reprocharon un exceso de contemporización [13]. Es posible que, demasiado seguro de la ventaja numérica, el Inca tardase en aprovechar sus éxitos iniciales. No obstante, había dado pruebas de un notable espíritu de adaptación, perfeccionando el armamento y la táctica de sus tropas en función de las nuevas condiciones de combate. Contra los caballos, los indios lanzaban «bolas» —especie de lazos con piedras atadas—, que impedían su carrera; o cavaban fosos erizados de picas y hábilmente camuflados. Por otra parte, utilizaban también algunos caballos capturados a los españoles, y Manco partía al asalto sobre su montura, lanza en mano. También se habían apoderado de arcabuces, y hacían fabricar la pólvora por medio de media docena de prisioneros europeos [14]. Sin embargo, a pesar de esos perfeccionamientos, la estrategia indígena seguía prisionera de tradiciones que resultaban nefastas. Así, los indios atacaban durante la luna llena, momento favorable para la caballería española [15]. Por otra parte, la ventaja del número implicaba también inconvenientes: Manco sólo disponía, en verdad, de un ejército improvisado, que carecía de entrenamiento y cargaba con una masa de mujeres y niños difícil de avituallar. Por último, se planteaba el problema de la adhesión de los yanas a los españoles. No es seguro que los indios que colaboraban con los españoles correspondiesen exactamente a la antigua categoría de los yanas, tal como podríamos definirla en tiempos del Inca. Sabemos, en efecto, que la Conquista provocó un incremento y una renovación de este grupo social (aunque en 1536 y 1537 este fenómeno no había podido alcanzar todavía toda su amplitud). Pero no es por ello menos cierto que la derrota de Manco pudo provenir de

[11] Kubler, *ob. cit.;* P. A. Means, *Fall of the Inca Empire and the Spanish rule in Peru,* Nueva York, ed. 1964, págs. 61-62.

[12] Titu Cusi, *ob. cit.,* págs. 65-67; Pizarro, *ob. cit.,* pág. 91 y ss.; Means, *ob. cit.,* págs. 61-62.

[13] Titu Cusi, *ob. cit.,* pág. 73.

[14] Kubler, *ob. cit.,* pág. 383.

[15] Titu Cusi, *ob. cit.,* pág. 73.

a adhesión de parte de la propia masa indígena a los españoles, pues-o que antiguos miembros del ayllu servían entonces a los españoles :omo yanas, a causa de las ventajas proporcionadas por esta cola-›oración. No olvidemos que la conquista inca era relativamente re-:iente y que varias tribus (por ejemplo, los cañaris, los yungas de a costa, etc.) se aliaron espontáneamente a los españoles. Después le fracasar el sitio del Cuzco, Manco modificó su estrategia. Renunció ı organizar una rebelión general y emprendió una guerra de escara-nuzas, refugiándose en la sierra. Se retiró primeramente a Ollan-:aytambo, de donde no pudo desalojarlo una primera expedición de Pizarro. Fue entonces cuando Almagro volvió de Chile con su ejér-:ito, disputándole el poder a Pizarro. Manco intentó sacar provecho de su rivalidad y negoció con ambos simultáneamente. Pero en julio de 1537 Almagro se apoderó del Cuzco mediante una astucia y re-:hazó hasta el puente de Apurimac a la expedición pizarrista de socorro; se apoderaba así de la mayor parte del Perú. Antes de dirigirse hacia Lima contra Pizarro, Almagro se volvió contra Manco, que podía amenazar nuevamente a la antigua capital inca; los indios fueron vencidos otra vez, y Manco hubo de retirarse a una región más profunda de la montaña, a Vitcos, en la provincia de Vilcabamba [16].

2. *El refugio de Vilcabamba*

Situado en una región casi inaccesible, aunque próxima al Cuzco, Vitcos fue, de 1537 a 1572, el centro de la resistencia inca. La elección de esta zona respondía a consideraciones estratégicas, pero también políticas y religiosas; no es un azar que comprendiese el lugar más sagrado del antiguo Imperio, el valle de Urubamba, más allá de Ollantaytambo, y la ciudad sagrada de Machu Pichu. Esta constituía el refugio inviolado de los sacerdotes indígenas y de las vírgenes del Sol; incluso después de la captura de Tupac Amaru, su sede siguió siendo desconocida para los europeos hasta el siglo XX. En el territorio que controlaba, Manco prolongó la antigua tradición imperial; le siguieron numerosos fieles, restableciéndose el antiguo ceremonial. La rebelión reviste desde entonces otra amplitud: el culto del Inca, hijo del Sol, significaba una verdadera restauración de la religión inca. Se levantó un templo en Vitcos, y Manco hizo trans-

[16] Cf. Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, los recuerdos de Luis Quino, que siguió a Manco en su retirada: «... se fué de la çiudad del Cuzco e retiró a la provincia de vilcabamba e sauido por los yndios de todas las naçiones que heran quatro provinçias se retiraron todos e fueron con el dicho mango ynga como señor suyo natural y entre ellos que este testigo...». Cf. Titu Cusi, *ob. cit.*, pág. 82; Means, *ob. cit.*, pág. 62; Kubler, *ob. cit.*

ferir allí la imagen de oro del dios Sol y las momias de algunos de sus antepasados [17].

Se trataba de una política consciente de rechazo del cristianismo y de reacción hacia el pasado. En su *Relación*, Titu Cusi pone en boca de su padre un discurso que define la «ideología» del Estado neoinca. Manco exhorta a los indios a que renieguen de la falsa religión que los españoles intentan imponerles; el Dios cristiano es sólo una tela pintada, que no habla; al contrario, las huacas hacen oír su voz a sus fieles, y el Sol y la Luna son dioses cuya existencia es visible. En el caso de que fuesen obligados por la violencia a asistir a las ceremonias cristianas, los indios deben aparentar sumisión, pero permanecer secretamente fieles a los dioses tradicionales [18]. Así se define la actitud que adoptarán los indios durante siglos.

Manco continuó durante todo su reinado hostigando a los españoles y multiplicando las expediciones de castigo contra los indios que colaboraban con ellos. A fin de proteger la ruta de Lima a Cuzco, Pizarro hubo de fundar en 1539 la ciudad de Huamanga («San Juan de la Frontera») [19]. Con todo, Manco consiguió llevar sus incursiones hasta la región de Jauja, donde castigó a los indios huancas por su alianza con los españoles; masacró a cierto número de ellos e hizo que se tirase su huaca (Varituillca) «en un gran río» [20].

Para reducir la disidencia de Manco, los españoles recurrieron simultáneamente a las negociaciones, a las expediciones militares y a las maniobras políticas. Opusieron al Inca rebelde un nuevo Inca fantoche, cuyo papel fue desempeñado por un hermano de Manco, Paullu; la maniobra tenía por finalidad perpetuar las divisiones in-

---

[17] Titu Cusi, *ob. cit.*, pág. 82; Cf. Métraux, *ob. cit.*, pág. 149; Kubler, *obra citada*.

[18] Titu Cusi, *ob. cit.*, pág. 78.

[19] Cf. Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, testimonio de Luis Quino: «... el tiempo que el dicho mango ynga bibió sus capitanes rrobauan e ssaltauan todos los pueblos de los yndios questauan comarcanos a la dicha prouinçia de vilcabamba e ansí mismo a todos los españoles que pasauan de una parte a otra desde guamanga al cuzco los rrobauan e matauan a queste rrobo llego mas allá de la çiudad de guamanga y parcos e aun hasta jauja y que por andar rrobando los dichos capitanes los españoles hizieron el pueblo de guamanga y le pusieron por nombre san juan de la frontera...» (libro 3, índice 5, ff. 677 r.-677 v.).

[20] Titu Cusi, *ob. cit.*, págs. 86-88 («... la guaca o idolo llamado Variuillca la mando mi padre echar en un gran rrio»). Cf. igualmente en el Archivo General de Indias, Audiencia Lima, 205, la «Información de servicios de Don Felipe Paucar cacique principal en el valle de Xauxa», así como la «Probanza hecha ante los señores de la Audiencia real que residen en la ciudad de los Reyes a pedimento de Don Francisco Cusichaca y Don Cristóbal Canchaya y Don Diego Naman Naupari caciques del Valle de Atunxauxa de los servicios que a su Magestad han hecho» (1560-1561).

dígenas (mientras estallaba una guerra civil entre Pizarro y Almagro, se veía doblada por otro conflicto en el interior del mundo indígena). Fue Almagro quien, en 1537, cuando dominaba parte del Perú, hizo coronar a Paullu con el *llautu* imperial (como había hecho Pizarro con Manco en 1533)[21]. Pero el oportunismo de Paullu le permitió atravesar todas las vicisitudes de las guerras civiles españolas, aliándose sucesivamente a Pizarro, a Almagro el Joven y, posteriormente, a Vaca de Castro[22]. La presencia en el Cuzco de un Inca rival suscitó la adhesión de cierto número de indios, que desertaron del campo de Manco[23]. Se trataba de un Inca aculturado, cristiano; a través de su ejemplo, Paullu daba su aval a la dominación española. Al mismo tiempo, sus fieles continuaban prestándole los homenajes tradicionales. Un hecho notable es que a su muerte, y a pesar de la hispanización de sus íntimos, sus cabellos y uñas fueron recogidos y fijados sobre una estatua, adorada como la de los antiguos Incas, todo ello según la antigua costumbre[24].

Por su parte, Manco intentó sacar provecho de las divisiones que oponían a los españoles, pero tal política resultó ser funesta. Después de la derrota de Almagro el Joven, algunos de sus partidarios se refugiaron en Vitcos. Manco les acogió favorablemente, pero no tardó en ser asesinado (en 1545) por esos mismos individuos que le debían protección. Su cuerpo fue depositado en el templo del Sol, al lado de las momias de sus antepasados[25].

Antes de morir, Manco pudo designar como sucesor a uno de sus hijos, Sayri Tupac, que por entonces contaba sólo diez años, y uno de sus tíos asumió la regencia. Los españoles consideraron propicio el momento para renovar las negociaciones, que fueron emprendidas a través de Paullu, el Inca «colaboracionista» de los españoles. A fin de obtener la adhesión de Sayri Tupac, el virrey prometió ricas recompensas, encomiendas (especialmente la de Yucay) y una posición social privilegiada. El hijo de Manco estaba a punto de aceptar estas ofertas cuando la muerte de Paullu, en 1549, interrumpió las negociaciones[26]. No fueron reanudadas hasta 1555, a través de la tía de Sayri Tupac, Beatriz Coya (casada con un noble español). Sayri Tupac acababa de ser coronado en Vitcos cuando decidió aliarse a los españoles: fue donde los nobles indígenas le tributaron los honores

---

21 Cf. Gibson, *ob. cit.*, pág. 72.
22 Cf. Kubler, «The Neo-Inca State», *Hispanic American Historical Review*, página 192.
23 Gibson, *ob. cit.*, pág. 73.
24 Cobo, *ob. cit.*, III; Kubler, *ob. cit.*, pág. 193.
25 Métraux, *ob. cit.*, pág. 150.
26 Kubler, *ob. cit.*, pág. 194.

tradicionales; recibió el bautismo, y una bula del Papa le permitió desposar a su hermana [27]. Los españoles veían en él a un sucesor de Paullu en el papel de Inca aculturado, y esperaban que su ejemplo se contagiaría a los demás indios refugiados en Vilcabamba. Pero tampoco se cumplió esta esperanza; en 1560, Sayri Tupac murió envenenado, sin duda por instigación de Francisco Chilche, curaca principal del valle de Yucay [28].

El Estado neoinca sobrevivió todavía durante una docena de años, hasta 1572. Después de partir Sayri Tupac, fue sucedido por su hermanastro Titu Cusi (hijo natural de Manco), que asumió la jefatura de los indios disidentes. El nuevo Inca había pasado parte de su infancia en el Cuzco; teniendo aproximadamente cinco años, en 1537, cayó en manos de los españoles, durante una expedición emprendida contra Manco; en 1541, éste consiguió volver a llevarse consigo a su hijo a Vitcos [29]. La estancia entre los españoles había dado a Titu Cusi cierto conocimiento de la cultura europea, y le predisponía quizá a aceptar algunas influencias extranjeras; no obstante, al contrario que su hermanastro Sayri Tupac, prosiguió bravamente la política de resistencia de su padre [30]. Pero la supervivencia del Estado neoinca ponía en peligro, al menos teóricamente, la dominación española sobre el resto del Perú.

En efecto, el Inca rebelde controlaba hacia 1560 un inmenso territorio. Su Estado se apoyaba sobre las cálidas regiones de los Andes, espacios casi ilimitados hacia el este, que se extienden desde la latitud de Huánuco al norte hasta el sur del Cuzco. En una memoria dirigida a Matienzo en 1565, el propio Titu Cusi enumera las «provincias» de su Imperio: Rupa-Rupa, Pilcoçuni, Guaranpay, Peaty, Chiranaua, Chiponaua; así como Vitcos, Manari, Sicuane, Chacumanchay, Niguas, Opatari y Paucarmayo [31]. Todos los habitantes de

---

[27] Cf. en el Archivo histórico del Cuzco, el conjunto de la *Genealogía* de Sayri Tupac.

[28] Cf. Guaman Poma de Ayala, *ob. cit.*, pág. 443.

[29] Titu Cusi, *ob. cit.*, pág. 91.

[30] Luis Quino, «antiguo combatiente» de Vilcabamba, evoca, no sin humor, algunos recuerdos: «... salió cusi tito a limatanbo con mucha gente e alli prendió muchos negros y mató algunos e llevó a vilcabamba los que quedaron e mucho ganado que rrobó a un español el qual de miedo del dicho capitán se hechó en un rrío y esto lo uido este testigo...» (Archivo histórico del Cuzco, *Genealogía* de Sayri Tupac, libro 3, índice 5).

[31] El quinto Libro del Cabildo del Cuzco (años de 1564 a 1567) incluye la copia de dos memorias de Titu Cusi (Archivo histórico del Cuzco, libro 3, número 5, sesión del 15 de junio de 1565, ff. 59r.-60r., y 60 r.-61 r.). Matienzo se inspira en estos textos para el capítulo que dedica a sus negociaciones con Titu Cusi (*ob. cit.*, págs. 294-310).

estas «provincias» (y en especial los antis, «comedores de carne humana») le pagaban tributo. Y Titu Cusi añade, no sin cierta exageración: «Son tantos que no se puede contar que serían menester dos bezes tanta tierra desde Quito hasta Chile en que poblases» [32]

II. La crisis de los años 1560-1570

En el curso del período 1560-1570, el virreinato parece conmocionado hasta sus fundamentos. Los españoles toman conciencia de la crisis en una floración de obras políticas, tratados jurídicos y memorias o relaciones que analizan, muchas veces, con notable lucidez, los múltiples problemas de la colonia: perpetuidad de la encomienda, insuficiencia de la evangelización, ineficacia de la administración real, etc. [33] ¿Qué sucede entonces? ¿Por qué esta «atmósfera de caos general»? Pocos historiadores han estudiado este período. Pero es llamativo que la mayor parte de las obras en cuestión sitúen el centro del problema en las relaciones entre ambas comunidades, española e india. Desde luego, la crisis resulta de la conjunción de diversos factores; sin embargo, podemos suponer que refleja ante todo la crisis del mundo indígena, su trágica desestructuración. Frente a esta última, la resistencia del Estado neoinca afirma una cierta continuidad imperial y niega la legitimidad del poder español.

¿Esperaba realmente Titu Cusi reconquistar el Imperio de sus antepasados? ¿Intentaba solamente presionar a los usurpadores extranjeros para conseguir negociaciones? En el Perú ocupado por los españoles prepara (o finge preparar) una sublevación general de los indios. Pero esta sublevación parece ligada a otro fenómeno notable: el movimiento milenarista del *Taqui Ongo*.

1. *El proyecto de sublevación general*

a) COMPLOT

El 16 de abril de 1565 se reciben dos cartas alarmantes en el Cabildo del Cuzco; una (fechada el 21 de marzo) que envía el gobernador Lope García de Castro; la otra (sin fecha), firmada por Gaspar de Sotelo y redactada en Jauja; ambas advierten al Cabildo

---

[32] Archivo histórico del Cuzco, libro 3.º, núm. 5 del Cabildo, f. 60 v.).

[33] Sobre estos problemas coyunturales, véase el estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena en su edición del *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (págs. VI-XXI).

que los indios emprenden preparativos sospechosos [34]. El 6 de marzo, el gobernador había enviado una memoria al rey de España, Felipe II, informándole del peligro [35].

Según estos documentos, uno de los núcleos de rebelión se encontraba en la región de Jauja; signo inquietante, ya que los indios de este valle, los huancas, habían figurado siempre entre los más fieles colaboradores de los españoles [36]. (Es verdad que habían sufrido, unos veinte años antes, la expedición punitiva de Manco.) Lope García de Castro descubre «con espanto» que han fabricado clandestinamente más de 3.000 lanzas con puntas de bronce [37], que incluso hacen acopio de arcabuces y caballos. A lo cual se añaden medidas de orden económico: han retirado a la sierra sus rebaños y no reparten entre los pobres, según su costumbre, las reservas de los graneros [38]. Por último, circulan mensajeros por todo el país inci-

[34] Archivo histórico del Cuzco, libro becerro núm. 5 del Cabildo, ff. 46 v.-47 v. La eventualidad de una sublevación de los indios ya estaba prevista por el Cabildo desde la sesión del 12 de marzo de 1565: *ibid.*, ff. 41 r.-42 r.

[35] Esta carta (cuyo original se encuentra en el Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 92) está publicado por V. Maurtúa, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia,* t. II, págs. 58-73, y por R. Levillier, *Gobernantes del Perú,* t. III, págs. 54-69; ver igualmente la carta de García de Castro del 30 de abril de 1565, en R. Levillier, *ibid.*, págs. 78-85. Otros documentos son especialmente la carta de Felipe de Segovia Balderabano Briseño (propietario del obraje de la Mejorada), dirigida a García de Castro el 3 de diciembre de 1565 (publicada en Manuel de Oriozola, *Documentos históricos del Perú,* Lima, 1872, t. III, páginas 6-9).

[36] Archivo histórico del Cuzco, libro 3.°, núm. 5 del Cabildo, f. 46 v.: «Escrito he a vuestras mercedes estuuiesen sobre el abiso con estos naturales porque tenía entendido que andaban desvergonzados para levantarse contra nosotros y lo que ha parecido por la ynformación que aquí se ha hecho como por la que hize hazer en xauxa y guanuco y guamanga y otra que se enbió de cañete que ellos tenían concertado de alçarse todos en un día y que el ynga salía a faboresçérlos y matar todos los españoles que hallasen apartados en sus grangerías y en pueblos pequeños...» (cf. igualmente la carta del 6 de marzo de 1565).

[37] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 92: «... Los indios del valle de xauxa que están encomendados en don antonio de ribera y en gómez de carabantes y en el capitán peña que hicieron una cosa de que los que lo emos sauido estamos espantados y es que con ser los yndios desde balle los que siempre an acudido más al servicio de vuestra magestad que otros algunos agora secretamente an hecho hacer mas de tres mil picas» (en Maurtúa, *ob. cit.*, t. II, pág. 63); igualmente Archivo histórico del Cuzco, libro 3.°, núm. 5 del Cabildo, f. 46 v.: «... y tenían rrepartidos en el pueblo de xauxa por sus ayllos mas de tres mil picas y abian hecho muchos hierros de cobre enastados en ellas...»

[38] Archivo histórico del Cuzco, *ibid.*: «... y auían rretirado sus ganados a las sierras y los depósitos de los bastimentos que tenían no los auían querido dexar rrepartir entre los pobres como solían diziendo que heran menester para çierta cosa...». Según Felipe de Luján, hijo de Felipe de Sevogia Balderabano Briseño, los indios habrían reunido 50.000 fanegas de maíz, quinua,

tando a los indios a sublevarse el mismo día, ¡desde Quito a Charcas! [39]. La rebelión debe coincidir con una ofensiva de los araucanos en Chile y de los diaguitas de Tucumán, que «casi confinan» con el Estado de Titu Cusi [40]. Este último proyecta «salir» de su refugio y asumir el mando de la revuelta; una vez que se termine la rebelión, los indios masacrarán a los españoles aislados, asaltarán Huánuco y Huamanga y se dirigirán hacia el Cuzco [41].

El complot fue descubierto gracias a la delación de un curaca excluido al comenzar los preparativos. El gobernador Lope García de Castro envió secretamente un pesquisador a la región de Jauja, pero, añade, «no se por qué vía se supo en xauxa dos días antes que éste llegase como yo lo enbiaba hazer esta pesquisa, y los caçiques se dieron tan buena maña que de las tres mill e tantas picas no podimos aver mas que quinientos e sesenta e quatro y estas todas sin yerros ay información que el caçique prinçipal hizo quemar dos mill dellas e que hizo hechar en el rrio abaxo la çeniças que dellas se auían hecho y los troncos de árboles que auian cortado...» [42]. No obstante, el peligro duró varios meses, porque Felipe de Segovia, el 3 de diciembre de 1565, advirtió al gobernador acerca de la inminencia de la sublevación india [43].

En sus cartas, García de Castro intenta explicar el origen del complot. Los españoles han cometido una grave negligencia permitiendo a los indios el uso de las armas europeas: «muchos dellos saben andar a caballo y tirar el arcabuz muy bien» [44]. Recomienda

---

papas, chuño, zanahorias, etc. (cf. su carta de 8 de junio de 1566, en Odriozola, *ob. cit.*, págs. 3-5).

[39] Archivo histórico del Cuzco, *ibid.*: «... y que en esto están considerado que todos los caçiques de los charcas hasta a quito y para esto tenían enbiado muchos messajeros los unos a los otros...».

[40] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 92: «... con el levantamiento de los yndios de chile y con los de tucumán y con los juríes y diaguitas que vienen casi a confinar con el (Titu Cusi) creo quel a tratado con los yndios del valle de xauxa...» (en Maurtúa, *ob. cit.*, t. II, pág. 63). Cf. igualmente Matienzo, *ob. cit.*, pág. 295.

[41] Archivo histórico del Cuzco, libro becerro núm. 5 del Cabildo, carta de Gaspar de Sotelo, f. 47 r.: «... an acordado de que en acabando de coger sus comidas diesen en guamanga guánuco y chachapoyas y en teniendo la media tierra saldría el ynga a juntarse con ellos y sarían sobre el cuzco...».

[42] Archivo histórico del Cuzco, *ibid.*, carta de García de Castro, f. 47 r.

[43] Cf. Odriozola, *ob. cit.*, t. III, págs. 6-9. Felipe de Segovia (informado por un carpintero indígena) cita cifras mucho más elevadas: 3.000 picas y mazas, 10.000 arcos, etc.

[44] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 92 (en Maurtúa, *ob. cit.*, t. II, pág. 64); igualmente en Archivo histórico del Cuzco, libro becerro número 5 del Cabildo, f. 47 r.: «... dado a mucha causa desto el descuido que

también que se les retiren estos medios de combate, no por medio de confiscación, sino por medio de compra, con el fin de evitar así toda recriminación. Aunque las observaciones de García de Castro parecen verosímiles, se refieren sólo a los aspectos exteriores del proyecto de rebelión; desconocen el contexto en el cual se desarrolla. Pero encontramos un detalle revelador en la carta de Gaspar de Sotelo: éste indica que uno de los mensajeros indios (hijo del curaca Juan Chancavilca) recorría el país predicando la «secta» [45]. ¿Qué secta? El documento alude a rumores que circulaban en las regiones de Jauja y de Parinacocha acerca de «*la rresurrección de pachacama* y abían hecho grandes sacrifiçios y ofrecido mucho ganado al diablo de la pachacama» [46]. Este renacimiento del gran dios indígena recuerda las descripciones del movimiento milenarista *Taqui Ongo*, que se extiende en Perú por las mismas fechas. El Inca rebelde prepara la sublevación general de los indios en un país agitado por profundas esperanzas político-religiosas.

b) NEGOCIACIONES

Tanto García de Castro como el Cabildo del Cuzco dudaban entre la guerra y la diplomacia. Se decidieron, en principio, por esta última, y fue en el inquietante año de 1565 cuando tuvo lugar (después de descubrirse los preparativos indígenas) la embajada de Juan de Matienzo, presidente de la Audiencia de Charcas, ante Titu Cusi [47]. El encuentro estuvo precedido por un intercambio de mensajeros. Por el lado español, sólo un hombre, Diego Rodríguez Figueroa, se atrevió a aceptar la misión de ir hasta el Inca; y este testigo privilegiado dejó una larga y pintoresca *Relación* de su viaje; como se trata de una de las muy escasas informaciones de que disponemos acerca del Estado de Vilcabamba, merece un análisis relativamente detallado [48].

Después de franquear el Urubamba por el puente de Chuquichaca, Figueroa llegó a Bambacona el 13 de mayo, donde tuvo lugar la

---

avido en no esecutar en estos rreynos las provisiones de su magestad que mandan que ningund yndio tenga caballo ni yegua ni ande a caballo ni les dexen tener armas...».

[45] Archivo histórico del Cuzco, libro becerro, núm. 5, del Cabildo, f. 47 r.: «... el caçique de Villagran que se llama don juan Chancavilca enbió un hijo suyo que yo conosco vestido de grana como español para esta tierra a *predicar la seta* el quál prendieron en guánuco...) (El subrayado es nuestro.)

[46] Archivo histórico del Cuzco, *ibid.* (El subrayado es nuestro.)

[47] Juan de Matienzo dedica un largo capítulo del *Gobierno del Perú* al relato de su embajada *(ob. cit.,* págs. 294-310).

[48] Diego Rodríguez de Figueroa, *Narrative of the Route and Journey made by Diego Rodríguez to the Land of War of Manco Inca...*, Works issued by the Hakluyt society, 2.ª serie, XXXI, Londres, 1913.

primera entrevista. Los indios «habían preparado para el Inca un gran teatro de arcilla roja»[49]. Titu Cusi apareció con el vestido tradicional, el *rostro enmascarado*, en la cabeza una diadema de plumas multicolores; sus piernas estaban adornadas con ligas de plumas y cascabeles de madera; llevaba un escudo, una alabarda de oro y un puñal de tipo español. Le acompañaba un secretario mestizo, de nombre Pando. Titu Cusi retiró su máscara, y Figueroa vio que su rostro exhibía las huellas de la viruela. Se cambiaron regalos: el Inca presentó al embajador una copa de chicha, y éste ofreció a Titu Cusi piedras preciosas, espejos y siete brazaletes de oro. Los nobles indígenas saludaron al Sol, así como a su hijo, el Inca. Después, un almuerzo reunió a indios y españoles[50]; *terminó con una francachela de bebida, en el curso de la cual los indios compitieron en sarcasmos contra los hombres blancos.*

Al día siguiente por la mañana, 14 de mayo, el Inca llamó a Figueroa y le hizo sentar a su lado. Con el permiso de Titu Cusi, Figueroa pronunció un discurso donde hacía un largo elogio del cristianismo; refiere que sus palabras provocaron las lágrimas de muchos indios. Pero Titu Cusi se indignó, dirigiendo amenazas de muerte al embajador. Este le recordó entonces que sólo había hablado después de obtener su autorización, que había recibido los sacramentos y que estaba preparado para morir. El diálogo continuó. Figueroa propuso a Titu Cusi que abandonara Vilcabamba *para irse a vivir* entre los cristianos. A cambio, los españoles le ofrecerían tierras y honores; *en el caso de rehusar*, le harían la guerra y le vencerían.

Esta amenaza provocó una demostración de fuerza por parte de los indios. En la mañana del 15 de mayo, Titu Cusi convocó nuevamente al embajador: «Parte inmediatamente —dijo— y llévate contigo a todos los que están detrás de las montañas; deseo combatir a los españoles, matarlos a todos y dar sus cadáveres a los indios salvajes para que los devoren.» Los guerreros antis[51] ejecutaron una danza guerrera y, según refiere Figueroa, «propusieron al Inca comerme crudo»[52]. Los indios orejones repetían: «Los barbudos, nuestros enemigos», mientras blandían sus armas. «*Me reía* —continúa Figueroa—, pero encomendándome a Dios al mismo tiempo. Pedí al Inca *que tuviera piedad y me protegiese*, y me libró de ellos y me escondió hasta la mañana»[53]. Al día siguiente, Titu Cusi aseguró que

---

[49] *Ibid.*, pág. 179.

[50] El almuerzo se componía de maíz, papas, habas y carnes de diversos animales (Figueroa, *ob. cit.*, pág. 182).

[51] Son los indios «salvajes» antes mencionados.

[52] Figueroa, *ob. cit.*, pág. 189.

[53] *Ibid.*, pág. 189.

los acontecimientos de la víspera habían sido una especie de broma, y que las negociaciones recomenzaban.

Semanas más tarde, el 18 de junio, el propio Matienzo llegó al puente de Chuquichaca acompañado por una fuerte tropa de españoles e indios cañaris. A pesar de la reticencia de los nobles que rodeaban a Titu Cusi, se celebró una entrevista en el puente entre Matienzo y el Inca. Este «se lanzó a los pies del Juez, llorando y refiriendo sus desdichas, así como las de su padre» [54]. La entrevista duró tres horas y fueron intercambiadas memorias [55]. ¿Se asustó Titu Cusi por un movimiento sospechoso de los arcabuceros españoles? El caso es que volvió precipitadamente a su campamento, para retirarse luego en dirección a Vitcos.

Sin embargo, la embajada de Matienzo no había fracasado completamente. En una de las memorias entregadas por el Inca, éste afirma (quizá con exceso de complacencia) que aceptaba deshacer la liga y conjuración que había urdido con los caciques del reino para que se sublevasen en el momento por él ordenado [56]; por otra parte, promete «recibir el santo evangelio y la ley de Nuestro Señor Jesucristo» [57]. Parece que desde 1565 la finalidad de Titu Cusi no es expulsar a los españoles del Perú, sino que tiende a preservar y a obtener el reconocimiento de la independencia del Estado neoinca. De ahí la flexibilidad de que da muestras: ciertamente, con la idea de consolidar esa independencia, autoriza la entrada en la región de Vilcabamba de dos misioneros cristianos, Marcos García y Diego Ortiz [58]. Los religiosos comenzaron a evangelizar a los indios e hicieron edificar dos iglesias en Puquiura y Huarancalla; el propio Titu Cusi recibió el bautismo [59]. La guerra contra el Inca rebelde perdía así toda justificación religiosa.

2. *La resurrección de los dioses*

La rebelión de Vilcabamba pudo prolongarse porque se hallaba en una región aislada, marginal. ¿Qué sucedía en las provincias aparente-

[54] *Ibid.*, pág. 198. Matienzo, *ob. cit.*, pág. 301.

[55] Matienzo cita la primera de estas memorias en el *Gobierno del Perú*, páginas 301-302. La copia de ambos documentos se encuentra en el resumen de la sesión del Cabildo de Cuzco de 25 de junio de 1565 (Archivo histórico del Cuzco, libro becerro, núm. 5, ff. 59 v.-60 r. y 60 r.-60r.

[56] Archivo histórico del Cuzco, libro becerro, núm. 5, f. 60 r.: «... y procuré de deshacer la liga y conjuraçión que tenia hecha con todos los caciques del rreino, para que se alçasen al tiempo y quando yo se lo mandase...» (Cf. Matienzo, *ob. cit.*, pág. 302.).

[57] Matienzo, *ob. cit.*, pág. 302.

[58] Means, *ob. cit.*, pág. 114; Kubler, *ob. cit.*, pág. 205.

[59] Titu Cusi, *ob. cit.*, pág. 98.

mente sometidas a los españoles? El rechazo de la situación colonial encontraba aquí otros medios de expresión, como lo prueba el ejemplo del *Taqui Ongo,* movimiento milenarista que sublevó una parte de las masas indígenas [60].

Milenarismos y mesianismos constituyen fenómenos privilegiados, en los cuales la sociedad entera parece ponerse en cuestión, dentro de una crisis donde se afirman sus representaciones colectivas, sus elecciones, sus sueños y su praxis. Tales movimientos no aparecen sólo en América, sino también en Africa, en Asia y en Oceanía después de la colonización europea. Los capítulos precedentes han descrito la desintegración cultural provocada por la conquista del Perú; se trataba, según nuestra conclusión, de una desestructuración sin reestructuración. Ahora es preciso matizar esta fórmula: el movimiento del *Taqui Ongo* constituye un verdadero renacimiento de la cultura indígena tradicional, pero transformada y reorientada en el sentido de una rebelión y de una liberación.

El *Taqui Ongo* [61] designa una «secta» religiosa cuyas creencias se extendieron durante la década de 1560 en las provincias del Perú central, especialmente en la región de Huamanga. Partiendo de este núcleo, el movimiento se habría extendido hasta Lima por el oeste, Cuzco por el este y La Paz por el sur [62]. Cristóbal de Molina sos-

[60] Sobre el *Taqui Ongo,* las fuentes principales están constituidas por las «Informaciones de servicios» del visitador Cristóbal de Albornoz, conservadas en el Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316; estos documentos comprenden tres cuadernos, fechados en 1571 (63 folios), 1577 (11 folios) y 1584 (57 folios); del mismo Cristóbal de Albornoz disponemos de la «Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», publicado por Pierre Duviols en *Journal de la Société des Américanistes,* 1967, páginas 7-39; el cronista Cristóbal de Molina (citado como testigo en las «Informaciones» de Albornoz) también consagra un largo pasage al *Taqui Ongo: Relación de las Fábulas y ritos de los Incas,* Lima, 1916, págs. 96-101): él mismo cita a Luis de Olivera, uno de los principales testigos de Albornoz. Sobre este movimiento, véanse los artículos de Luis Millones, S. G.: «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taqui Ongoy», *Revista peruana de Cultura,* Lima, 1964, núm. 3, pág. 134-140; «Nuevos aspectos del Taki Ongoy», *Historia y Cultura,* Lima, 1965, núm. 1, págs. 138-140. Debemos, además, a M. Abdón Yaranga numerosas informaciones sobre la religión indígena y le agradecemos su amabilidad.

[61] Conservamos la ortografía de los textos del siglo XVI. *Taqui* significa literalmente «canto» o «danza»; *Ongo* se refiere a la «enfermedad».

[62] Cristóbal de Molina, *ob. cit.,* pág. 96: «Abrá diez años, poco más o menos, que uuo vna yrronía entre estos Yndios desta tierra y era que haçían una manera de canto, el qual llamauan taqui hongoy, por que en la provincia de Parinacocha, vn Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la saçón hera cura del dicho rrepartimiento, que es en el ouispado del Cuzco, fué el primero que uió de la dicha yrronía o ydolatría... entendió que no solamente en aquella provincia pero en todas las demás provincias çiudades de Chuquisaca, la Paz,

pecha que en el origen de la «herejía»[63] estaban los hechiceros de Vilcabamba. Otros documentos confirman esta hipótesis, aunque la matizan. El visitador encargado de reprimir la «idolatría», Cristóbal Albornoz, también acusa al Inca rebelde de haber provocado el movimiento como un medio de reconquista[64]. Por otra parte, hemos visto que los mensajeros enviados por Titu Cusi para incitar la rebelión indígena predicaban al mismo tiempo la resurrección de Pachacamac: nuestra fuente (la carta de Gaspar de Sotelo) precisa que iniciaron su acción en la provincia de Parinacocha[65]; y, según Cristóbal de Molina (que constituye una fuente independiente de la previa), fue un cura de la misma provincia, Luis de Olivera, el primero en descubrir la «herejía»[66]; por su parte, y rizando en cierto modo el rizo, Cristóbal de Albornoz menciona los preparativos armados de Jauja[67]. Estos datos no reducen, ciertamente, al *Taqui Ongo* a un simple complot político; por su amplitud, el movimiento supera toda decisión consciente y nace de las creencias profundas vivas por entonces entre las masas indígenas. En efecto, ningún proyecto deliberado puede inventar los elementos religiosos que lo animan; estos elementos preexisten a la crisis, y resurgen luego como respuesta a ella bajo la forma nueva y coherente de un milenarismo. La simple cronología ilumina la disposición de los hechos; en la región de Jauja, el complot indígena es descubierto a comienzos de 1565, mientras el *Taqui Ongo* (atestiguado por Luis de Olivera en 1564) se prolonga durante una decena de años, desde antes de 1560 a después de 1570[68]. Es verosímil que Titu Cusi haya visto en la

---

Cuzco, Guamanga y aun Lima y Ariquipa, los más dellos auían caydo en grandísimas apostaçías y apartadose de la ffe católica, que auían rreçibido, y boluiéndose a la ydolatría que usauan en tiempo de su ynfidelidad». (Molina redacta su crónica en 1575.) Según Cristóbal de Albornoz, los adeptos a la secta alcanzaron el número de 8.000 (Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1571, f. 16 v.: «... le paresce a este testigo que serían de ocho mill naturales los que se descubrieron por donde los dichos apóstatas andauan...», testimonio de Bartolomé Berrocal).

[63] *Ibid.*, pág. 97.

[64] «Instrucción...», *Journal de la Société des Américanistes,* 1967, pág. 35.

[65] Archivo histórico del Cuzco, libro becerro, núm. 5 del Cabildo, f. 47 r.

[66] Molina, *ob. cit.*, pág. 96.

[67] «Instrucción...», *Journal de la Société des Américanistes,* 1967, pág. 36.

[68] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1571, f. 2 r.: «... la secta y apostassía y predicaçión que llaman taqui Ongo y por otro nombre Ayra de que avían usado y ussavan los naturales de diez años a esta parte... («Provança» fechada el 8 de febrero de 1570, en Huamanga); *ibid.*, cuaderno de 1577, f. 4 r., testimonio del mismo Luis de Olivera: «... lo qual este testigo save porque en la dicha provincia de parinacochas lo vió y entendió ser ansi e lo aver corregido por su parte el año de sesenta y qua-

difusión del movimiento un contexto favorable a los preparativos de una rebelión general; pero es también evidente que el *Taqui Ongo* posee una autonomía propia.

Los predicadores de la «secta» anuncian el fin de la dominación española; el movimiento se define como un despertar de la religión tradicional, en guerra contra el cristianismo. Su doctrina confronta las culturas india y española para exaltar a la primera. De hecho, sabemos que el Dios de los cristianos encuentra su lugar en la nueva representación del mundo impuesta con la llegada de los hombres blancos:

> «Creyeron que dios nuestro señor, avia hecho a los españoles y a Castilla y a los animales y mantenimientos de Castilla; empero que las guacas avian hecho a los yndios, y a esta tierra y alos mantenimientos que de antes tenían los yndios.»[69]

Ahora bien, los dioses indígenas son más poderosos que el Dios cristiano. Fueron vencidos al llegar Pizarro, pero ahora resucitan y se preparan para librar una nueva batalla contra el Dios cristiano, que será vencido a su vez. Entonces, los españoles serán expulsados del país:

> «Fue que ellos creyeron que todas las guacas del rreyno, quantas avian los cristianos derrocado y quemado, avian resuçitado y de ellos se avian hecho dos partes: los unos se avian juntado con la guaca de Pachacama, y los otros con la guaca de Titicay, que todos andavan por el ayre hordenando el dar batalla a Dios, y vençelle, y que ya le traían de vençida, y que quando el Marques entro en esta tierra avia Dios vençido a las guacas y los españoles a los Indios; empero que agora dava la buelta el mundo, y que Dios y los españoles quedavan vençidos desta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar avia de creçer y los avia de aogar, porque dellos no uviese memoria[70].

El *Taqui Ongo* anuncia, pues, un acontecimiento cósmico, un diluvio, el del mundo. En términos más precisos, se trata de una revolución basada sobre una idea cíclica del tiempo. El término «vuelta» empleado más arriba por Cristóbal Molina traduce esa visión del universo. Según otros testigos, el Dios cristiano termina su mita, su «turno de mando»; «las guacas harían otro mundo de nuevo y otras gentes»[71]. Recordemos que para los antiguos perua-

---

tro...»; cf. la «Instrucción...» de Cristóbal de Albornoz, en *Journal de la Société des Américanistes*, 1967, pág. 35.

[69] Molina, *ob. cit.*, pág. 98.

[70] *Ibid.*, págs. 97-98.

[71] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1571, ff. 33, testimonio de Gerónimo Martín, el intérprete de Cristóbal de Albornoz;

nos el Imperio inca estaba precedido por cuatro soles y cuatro humanidades; cada una de estas edades duró mil años, y el fin de cada una estuvo marcado por inmensas catástrofes. Según una versión referida por Sarmiento de Gamboa, el Imperio inca fue fundado en una fecha que corresponde al año 565 de la era cristiana [72]; fue destruido después por seres extraños, blancos y barbudos; y es en 1565, mil años después de fundarse el Imperio, donde Cristóbal de Molina sitúa el apogeo del movimiento *Taqui Ongo* [73]; la catastrofe provocada por la conquista española ¿no anuncia el reino de un nuevo sol y el nacimiento de una nueva humanidad? No es casual que precisamente en 1565 prepare Titu Cusi una sublevación general de los indios.

El proyecto de rebelión se apoya, pues, sobre un esquema mental tradicional, que interpreta en un sentido nuevo para responder a la situación colonial. A partir de la Conquista, las huacas no reciben ya los sacrificios rituales, vagan abandonadas, «resecas y muertas de hambre» [74]. Para vengarse, enviarán la enfermedad y la muerte a todos los indios que aceptaron el bautismo [75]; éstos vagarán, a su vez, con las cabezas por el suelo y los pies arriba, o se transformarán en llamas y en vicuñas [76]. En el Imperio prometido sólo serán admitidos los indios fieles al culto de las huacas, que les concederán salud y prosperidad [77]. El *Taqui Ongo* excluye rigu-

ibid., ff. 16 r.-16 v., testimonio de Bartolomé Berrocal. «... las quales dichas guacas dezían los dichos apóstatas questauan peleando con dios de los christianos y que presto sería devençida e que se acabaría su myta de mandar...

[72] Sarmiento de Gamboa, *Geschichte des Inka reiches*, Berlín, 1960, pág. 43.

[73] Molina, *ob. cit.*, pág. 101.

[74] *Ibid.*, pág. 98.

[75] *Ibid.*, págs. 98199: «... y que auían las guacas sembrado muchas chácaras de gusanos paar plantallos en los coraçones de los españoles y ganados de Castilla, y los cauallos, y también en los coraçones de los yndios que permanecen en el christianismo; y que estauan enojadas con todos ellos porque se avian bautizado, y que los auían de matar a todos sino se boluían a ellos, que renegando de la fe católica.»

[76] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1571, ff. 32 v.-33 r., testimonio de Gerónimo Martín: «y si no adoraban las dichas guacas e hazían las dichas serimonias e sacrifiçios que les predicauan morirían y andarían las cabeças por el suelo y los pies arriba y otros se tornarían guanacos venados e vicuñas y otros animales y se despeñarían dessatinados...»; *ibid.*, cuaderno de 1577, f. 5 r., testimonio de Cristóbal de Molina: «... los harían tornar a los yndios en guanacos e vicuñas e otros animales...».

[77] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1577, f. 8 r., testimonio de Cristóbal Ximenes: «... e que su querían los yndios que no le viniesen enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes que rrenegasen del cristianismo que avían rreçivido»; *ibid.*, 4 r., testimonio de Luis de Olivera; igualmente Molina, *ob. cit.*, pág. 99: «y que los que querían su amistad y gracia, uiuirían en prosperidad, y graçia y salud».

rosamente toda aculturación; los indios no deben ni comer ni vestirse como los españoles; las huacas les prohíben entrar en las iglesias y llevar nombres cristianos [78]. Y recordamos que muchos años más tarde (según documentos de comienzos del siglo XVII), los indios se desprendían de los símbolos cristianos para escapar a las epidemias.

Pero, a pesar de su hostilidad a las influencias españolas, parece que el *Taqui Ongo* integra en su propio rechazo algunos elementos de la cultura que combate. En efecto, descubrimos que el jefe principal del movimiento, Juan Chocne, resulta ayudado en su predicación por indias que se hacen llamar «Santa María» o «Santa María Magdalena» y reverenciar como tales [79]. ¿Por qué esta simulación? ¿Se trata de asimilar la fuerza del Dios cristiano y obtener provecho de ella volviéndola contra los propios españoles? Lo cierto es que se insertan en el instrumental mental tradicional algunos elementos nuevos.

En verdad, si el *Taqui Ongo* significa un retorno a la tradición, ésta no renace con la forma que tenía en tiempos del Inca; las creencias indígenas sufren en este sentido cambios importantes. Sabemos que los predicadores anuncian un nuevo ciclo temporal: la nueva edad se concibe como una resurrección del Imperio inca [80]. Pero el Imperio esperado difiere del antiguo por su organización: parece basado sobre un dualismo y no sobre la cuatripartición. Porque las huacas se reúnen formando dos grupos distintos, uno alrededor de la huaca de Pachacamac y otro alrededor de la huaca del lago Titicaca [81]. Esos dos lugares sagrados, correspondiente el

---

[78] Molina, *ob cit.*, pág. 99. Ver también la «Instrucción...» de Cristóbal de Albornoz, *Journal de la Société des Américanistes*, 1967, p. 37.

[79] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1571, f. 14 v., testimonio de Pedro de Contreras: «... porqueste testigo vido a ciertas yndias del rrepartimiento de joan de Manueco vezino desta çiudad venir a pedir misericordia al dicho visitador que se nonbrauan Sancta María y sancta María Magdalena y otros nombres de Sanctas que entre ellas se auían puesto para que las rreuerençiasen por sanctas...»; *ibid.*, f. 19 r., testimonio de Diego de Romani: «... quel dicho cristobal de albornoz descubrió çiertas yndias que se hazían sanctas y se nombrarían sancta maría y la magdalena y otros nombres de sanctas...»; sobre Juan Chocne, ver *ibid.*, el cuaderno de 1584, f. 15 v., el testimonio de Cristóbal de Molina.

[80] Molina, *ob. cit.*, pág. 99.

[81] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, f. 4 r., testimonio de Luis de Olivera: «... todas las guacas del rreino quantas auían quemado los cristianos o destruído auían rresucitado y estauan rrepartidas en dos partes las unas con la guaca pachacama y las otras con la guaca titicaca que eran los dos principales del rreino e questas se auían juntado para dar batalla a dios nuestro señor...» (citado casi literalmente por Cristóbal de Molina, *ob. cit.*,

uno a la sierra y el otro a la costa, constituyen los núcleos de una verdadera reestructuración espacial. El *Taqui Ongo* reorienta la tradición con arreglo a una nueva representación del mundo.

Es más, surgen cambios en las creencias referentes a las propias huacas. Tradicionalmente, estaban localizadas en las rocas, las fuentes y los lagos, adorando los indios tales objetos exteriores a ellos mismos. Pero en el *Taqui Ongo* la divinidad está interiorizada y las huacas se encarnan ahora en los hombres [82]. Se trata de un estado de posesión que provoca verdaderos trances: el indio cuyo cuerpo alberga a una huaca entra en una especie de éxtasis, pierde la conciencia, vaga como un loco; rueda por tierra, hace muecas, canta y danza en círculos; profetiza y predica el retorno a la antigua religión [83]. Hay ceremonias en honor del «poseído», que se convierte en un objeto sagrado; por medio de su propio ejemplo, proclama una ruptura con la vida terrestre anterior; accede a la salvación [84]. Los indios le entregan ofrendas, y hay grandes fiestas donde se reúnen durante dos o tres días para danzar y cantar invocando a la huaca encarnada [85].

Los predicadores iban de pueblo en pueblo exhortando a los indios a restaurar el culto de las huacas destruidas por los cristianos [86]. Devolvían la vida a los ídolos por medio de ritos de «resurrección», ofreciendo libaciones de chicha y ofrendas de maíz en las ruinas de los lugares sagrados. Por su parte, los adeptos que deseaban formar parte del movimiento debían volver a convertirse al culto de las huacas respetando un «ayuno» de varios días, durante el cual evitaban la sal, el aji, el maíz de color y todo tipo de contacto sexual [87]; es decir, ritos de purificación de tipo tradicional. De este modo, la adhesión al *Taqui Ongo* supone una ruptura,

---

páginas 97-98); cf. igualmente el testimonio de Cristóbal Ximenes, cuaderno de 1577, f. 8 r.

[82] Molina, pág. 99. Cf. Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1567, f. 4 r., testimonio de Luis de Olivera.

[83] Archivo general de Indias, Audiencia de Lima, 316, cuaderno de 1577, ff. 19 v.-19 v., testimonio de Diego de Romani: «... e queste testigo vido seis o siete mochachos e mochachas yndias que entendían en la dicha secta e apostasía e que andauan como tontos y gente como perdido el juizo...»; Molina, *ob. cit.,* 99.

[84] Juan Chocne, el jefe del movimiento, aparece también él como un «poseído»; cf. el testimonio de Cristóbal de Molina en el cuaderno de 1584 de las «Informaciones...»: «... porque dezía el don juan chocne que el traya consigo uno que ellos no ueyan el qual le dezia estas cosas...» (f. 15 v.).

[85] Molina, *ob. cit.,* pág. 99.

[86] *Ibid.,* pág. 98. Ver también la «Instrucción...» de Cristóbal de Albornoz, *Journal de la Société des Américanistes,* 1967, págs. 35-36.

[87] *Ibid.,* págs. 99-100.

y consagra la escisión entre el mundo español y el mundo indio.

La predicación estaba acompañada de rumores terroríficos sobre actos de los españoles; se extendían verdaderos «miedos», acentuando la ruptura entre ambas comunidades. Así, por ejemplo, corría la noticia de que los blancos habían venido al Perú con el fin de matar a los indios porque buscaban *grasa humana*, de la cual se servían como medicina contra ciertas enfermedades. Los aterrorizados indios evitaban todo contacto con los españoles, se negaban a servirles y se escondían [88].

Tengamos en cuenta, sin embargo, que el *Taqui Ongo* no adopta, en cuanto tal, la forma de una empresa bélica; se limita a suministrar la ocasión para preparativos armados, pronto reprimidos. Los indios esperan su liberación de una victoria de las huacas sobre el Dios cristiano, en vez de confiar en la práctica inmediata de la violencia contra los españoles. Esperanza, sueño, confianza en un acontecimiento sobrenatural; se trata de una praxis cuya forma es esencialmente religiosa y mágica (pero cuyo fin es también político). Esa praxis parcialmente imaginaria revela la significación profunda del *Taqui Ongo*. Su milenarismo representa una teoría indígena acerca del estado de disyunción entre indios y españoles, al mismo tiempo que la esperanza de su superación.

La represión española fue violenta. La Iglesia denunció al *Taqui Ongo* como una secta de heréticos y apóstatas. La visita de Cristóbal de Albornoz a las regiones de Huananga, Arequipa y Cuzco permitió descubrir a los principales jefes del movimiento; de acuerdo con su rango y grado de culpabilidad, sufrieron el castigo del látigo o del rapado de pelo; fueron condenados a multas o al exilio [89]. En la década de 1570 desaparecen los rastros del movimiento. Sin duda, sufre —además de la represión eclesiástica— el contragolpe de la captura y muerte del último Inca de Vilcabamba, Tupac Amaru [90].

---

[88] *Ibid.*, pág. 97: «El año de setenta y uno atrás de ayer tenido y creído por los indios que de España auían enuiado en este rreyno por unto de los yndios para sanar cierta enfermedad, que no se hallaua para ella medicina sino el dicho unto, a cuya causa en aquellos tiempos andauan los yndios muy recatados y se estrañauan de los Españoles en tanto grado que la leña, yerba y otras cosas no lo querían lleuar a casa de español, por dezir no los matasen allí dentro para les sacar el unto. Todo esto se entendió auer salido de aquella ladronera por poner enemistad entre los indios y españoles.»

[89] Archivo general de Indias, *Audiencia de Lima*, 316, particularmente el cuaderno de 1584, ff. 32 r.-55 r. Cf. igualmente L. Millones, «Nuevos aspectos del Taki Ongoy», *Historia y Cultura*, Lima, 1965, págs. 138-140.

[90] Surgieron otros movimientos milenaristas en los siglos XVII y XVIII: ¿En qué medida existe una continuidad entre ellos y el primitivo *Taqui Ongo*?

III. La segunda muerte del Inca

Tupac Amaru, hijo legítimo de Manco, asumió la jefatura del Estado neoinca en 1571, al morir su hermanastro, Titu Cusi[91]. Su reinado fue breve: el virrey, Francisco de Toledo, decidido a pacificar definitivamente el Perú, organizó una expedición decisiva. La victoria española habría sido favorecida por una epidemia que asoló en 1572 la región de Vilcabamba: los caminos y los puentes (en especial el de Urubamba) no estaban guardados, y la expedición enviada por Toledo no encontró prácticamente resistencia. Tupac Amaru fue capturado por una pequeña tropa de españoles que mandaba Martín García de Loyola, cuando intentaba huir hacia el país de los manaris, en la selva tropical[92].

Llevando todavía el *llautu* y cargado de cadenas, el último Inca fue llevado al Cuzco, donde entró a pie, seguido de los prisioneros y del botín apresado por los españoles. Entre sus trofeos, los vencedores traían de Vitcos el cuerpo embalsamado de Manco y la imagen de oro del Sol. Después de recibir el bautismo, Tupac Amaru fue públicamente decapitado en medio de una muchedumbre aterrada.

> Estavan los techados y plazas, ventanejas, parrochias de Carmenga y Sant Christóbal, tan pujante de gentes, que si se hechara una naranja fuera imposible caer en el suelo, por estar la gente tan estrecha y apretada. Y aviendo sacado el verdugo (que era un Yndio Cañar) el cuchillo tajante con que avía de cortar la cabeza de Topa Amaro Ynga, sucedió una cossa maravillosa, que toda la gente de los naturales levantó tan grande alarido y clamor que parecía el universal día del juicio... y el Ynga fue consolado por los dichos Padres que tenía al lado y despidiéndose de todos puso como un corderito la cabeza en el tajón, donde al punto llegó el verdugo, y hechándole mano del cabello con la mano siniestra, y con el cuchillo tajante que tenia en la diestra, de un golpe se la llevó y la levantó en alto para que todos la viesen.
>
> Y asi como se la cortaron comenzaron a clamorear las campanas de la Cathedral, y luego les siguieron todas las de los Monasterios y Parrochias de la ciudad, que causaron grandísima tristeza y lágrimas de todos... De donde

[91] En 1571, Titu Cusi había caído enfermo: sus vasallos suplicaron a Diego Ortiz, misionero de Vitcos, que le cuidase, pero los remedios del religioso precipitaron la muerte del Inca; convencidos de la culpabilidad de Diego Ortiz, los indios le dieron muerte entre atroces torturas. (El mestizo Pando, secretario de Titu Cusi, siguió la misma suerte.) La ejecución del misionero suministró a Toledo motivo para intervenir militarmente.

[92] Cf. «Información de servicio de Martín García de Oñaz y Loyola» (1572-1576), en Maurtúa, *ob. cit.*, tomo VII, págs. 3-70. Fue después de este hecho de armas cuando Martín García de Loyola (sobrino de San Ignacio de Loyola) contrajo matrimonio con doña Beatriz, hija de Sayri Tupac y heredera de la encomienda de Yucay. Más tarde fue nombrado gobernador de Chile, donde resultó muerto en 1598 durante la rebelión de los araucanos.

se infiere que está gozando de Dios Nuestro Señor, porque al punto que se le cortó la cabeza fue puesto en una alcayata en la picota que estava en la plaza junto donde se hizo el cadalzo, donde cada día se yva poniendo más hermosa, siendo el Ynga feo de rrostro; y allí llegaron los yndios de noche a adorar la cabeza de su Ynga, hasta que una mañana salió a una ventana Juan Sierra Leguísamo, y vió la idolatrías que los yndios hacían, y dió noticia dello al Señor Don Francisco de Toledo, el qual mandó quitar la cabeza y que le enterrasen con el cuerpo [93].

La muerte de Tupac Amaru es, en cierto modo, un eco de la muerte de Atahualpa. El choque sufrido por los indios fue tan profundo en un caso como en el otro. Desde 1572, el virreinato puede considerarse pacificado; el gobierno de Toledo instaura un período nuevo en la historia del Perú.

IV. Un milenarismo mexicano: la guerra de Mixton

Ampliemos espacialmente nuestro campo de observación y transportémonos a un área geográfica muy alejada, a México; allí estalla, de 1541 a 1542, una gran rebelión contra el poder español: la «guerra de Mixton». La aproximación de los movimientos peruanos y mexicanos, a pesar del aspecto arbitrario del procedimiento, permite señalar analogías (y diferencias) significativas.

En ambos casos, se trata de un movimiento milenarista dirigido contra los españoles pocos años después de terminada la Conquista. Pero mientras el *Taqui Ongo* se extiende por las provincias centrales del Perú, en Nueva España la guerra de Mixton tiene por escenario una región periférica. En definitiva, podemos decir que el movimiento mexicano presenta un doble carácter: rebelión en las fronteras (como la disidencia de Vilcabamba), pero estimulada por hechiceros que anuncian la llegada de nuevos tiempos (como el caso del *Taqui Ongo*).

Nueva Galicia constituye en México, en efecto, una provincia marginal, en la costa del océano Pacífico. La rebelión estalló al norte de la región en la zona de Tlatenango y Suchipila, entre las tribus cascanes. El virrey Mendoza atribuyó explícitamente el origen de la rebelión a predicaciones de hechiceros enviados por las tribus «salvajes» de los chichimecas, establecidos más al norte todavía, en las montañas de Zacatecas, fuera del territorio controlado por los españoles. Los predicadores anunciaban la venida de «Tlatol», acom-

[93] Baltazar de Ocampo, «Descripción de sucesos históricos de la provincia de Vilcabamba», en *Revista del Archivo histórico del Cuzco*, 1955, núm. 6, páginas 8-10.

pañado por todos los ancestros resucitados [94]; se trata, aquí también, de un retorno al pasado, a los primeros tiempos de la humanidad o, al menos, a aquellos que precedieron la Conquista. Los hechiceros estimulaban a los indios para que rechazasen la monogamia que intentaban imponerles los cristianos y siguieran fieles a las antiguas costumbres matrimoniales. La salvación se confundía con el rechazo de la cultura española y la restauración de la religión tradicional. Comenzaría entonces una era nueva. Porque es una verdadera edad de oro lo que se promete a los indios: sus antepasados les traerán abundantes riquezas, joyas, plumas, ropas, arcos y flechas mágicas; las cosechas nacerán espontáneamente, sin trabajo; los hombres no sufrirán más, no morirán nunca, y los viejos volverán a ser jóvenes. Los hechiceros anunciaban también que «Tlatol» iría a Guadalajara, a Jalisco, a México y a todos los lugares donde se hallaran los cristianos, para ayudar a los indios a masacrarlos. Aquí también la edad de oro significa expulsión de los españoles.

El primer momento de la rebelión coincide con el abandono del cristianismo. Los indios que persistan en la fe católica sufrirán los peores castigos: se verán privados de la luz del día y devorados por bestias feroces. En Tlatenango, los indígenas quemaron la iglesia y la cruz; en Tequila y Ezatlán, mataron a los misioneros [95]. Como en el caso del *Taqui Ongo* peruano, los indios debían cumplir ritos de penitencia y purificación para ser admitidos en el movimiento milenarista: uno de esos ritos les obligaba a lavarse materialmente la cabeza para borrar la suciedad del bautismo [96].

Pero, a diferencia del *Taqui Ongo* peruano, el milenarismo mexicano predica el recurso directo a la violencia; aquí se confunden la creencia religiosa y la acción militar. De ahí la extrema gravedad de la rebelión; es la propia presencia de los españoles en México aquello que resulta cuestionado. El movimiento había comenzado en el perímetro delimitado por Tlatenango, Suchipila, Nochistlán y Jalpa: los caciques de estos pueblos, convencidos por los hechiceros, agruparon a sus indios y se retiraron a la montaña de Tepestitaque. El fracaso de la expedición mandada por Miguel de Ibarra (traicionado por sus auxiliares indios) hizo que la rebelión se extendiese a las montañas de Mixton, Acactic, Nochistlán y Cuinao.

---

[94] Arthur Scott Aiton, *Antonio de Mendoza, First Viceroy of New Spain*, Durham, 1927, pág. 140 («Descargos del Virrey»).

[95] Cf. R. Ricard, *La «Conquête spirituelle du Mexique». Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1524 à 1572*, París, 1933, págs. 312-313: A. S. Aiton, *ob. cit.*, páginas 141-142.

[96] Cf. R. Ricard, *ob. cit.*, pág. 313.

El virrey Mendoza confió a Cristóbal de Oñate el mando de una nueva expedición, que fue vencida a su vez. Los indios se atrevieron entonces a sitiar las guarniciones de Culiacán, Compostela y Purificación, llevando incluso sus ataques hasta Guadalajara. Oñate se vio obligado a pedir refuerzos a México, y Mendoza ordenó a Pedro de Alvarado, el célebre Adelantado, por entonces establecido en Michoacán, que socorriese a los españoles de Nueva Galicia. Alvarado partió rápidamente y llegó a la montaña de Nochistlán con un ejército de cien jinetes, cien infantes y cinco mil auxiliares indios de Michoacán. Desoyendo los consejos de Oñate, decidió combatir sin más tardanza y atacó a los indios atrincherados en la montaña: derrota total de los españoles; el propio Alvarado resultó mortalmente herido en la batalla. De ahí resultó una nueva extensión de la revuelta; ahora es Guadalajara la que se ve sitiada.

El virrey Mendoza en persona hubo de partir hacia Nueva Galicia al frente de un ejército de ciento ochenta jinetes, asistidos por una nutrida tropa de auxiliares indígenas [97]. Mendoza procedió con prudencia y atacó en primer lugar la montaña de Cuinao; allí sólo pudo conseguir la victoria gracias a la vieja estratagema de simular una huida; consideró oportuno hacer un escarmiento y condenó a todos los indios vencidos a muerte o esclavitud. A continuación se presentó ante la montaña de Acactic y obtuvo la rendición de los rebeldes, a quienes permitió dispersarse. La presión indígena se debilitaba, y las tropas españolas de Guadalajara pudieron unirse al ejército de Mendoza, que atacó la montaña de Nochistlán; fracasó un primer asalto, y para obtener la victoria Mendoza hubo de emprender un verdadero sitio. El virrey marchó entonces contra la montaña de Mixton, la más fuerte de las posiciones indígenas; después de un cerco de tres semanas y un fuego continuo de artillería, los indios sublevados comenzaron a desbandarse, y Mendoza logró ocupar la montaña. Este éxito rompió la resistencia indígena y el virrey prosiguió su campaña de pacificación al norte del río Totolotlán, en la región de Teul, Tlatenango y Suchipila. Así se terminó la «segunda conquista de México» [98].

* * *

Tanto en el Perú como en México, la dominación española suscitó, entonces, una oposición mucho más encarnizada de lo que suele

---

[97] Los cálculos referentes a los auxiliares indígenas de Mendoza varían de 10.000 a 60.000 (cf. A. S. Aiton, *ob. cit.*, pág. 151, núm. 30).

[98] Para el relato que precede, véase A. S. Aiton, *ob. cit.*, págs. 141-157.

admitir la historiografía tradicional. La descripción que precede no pretende, evidentemente, enumerar de modo exhaustivo todas las rebeliones indígenas [99]. Los ejemplos expuestos permiten, al menos, comprobar que el rechazo de la situación colonial reviste formas muy diferentes según los diversos contextos. Simplificando mucho, podemos esbozar una especie de clasificación:

1.º Rebelión violenta, hostil a la aculturación, animada por la tendencia milenarista (guerra de Mixton).

2.º Rebelión violenta, aparentemente favorable a la aculturación, sin milenarismo o implicando un milenarismo poco marcado (Estado de Vilcabamba, tal como viene ejemplificado por la política de Titu Cusi, al menos después de 1565).

3.º Rebelión aparentemente no violenta, hostil a la aculturación y definida por el milenarismo (movimiento *Taqui Ongo*).

Estos diversos tipos de rechazo se resumen en el cuadro siguiente [100]:

	Mixton	Vilcabamba	*Taqui Ongo*
Aculturación	−	+	−
Violencia	+	+	(−)
Milenarismo	+	(−)	+

Si comparamos las dos áreas geográficas consideradas, parece que la resistencia indígena fue más intensa en Perú que en México. La disidencia de Vilcabamba duró más de treinta años, y el *Taqui Ongo* se extendió ampliamente por las provincias centrales del Perú, mientras que en México la guerra de Mixton, aunque violenta, no fue sino un episodio relativamente breve, ligado a las guerras fronterizas. Ya dejaba presentir esa oposición el folklore actual. ¿Por qué semejante diferencia? No podemos sino plantear la pregunta: los elementos antes analizados no permiten sino esbozar una problemática general [101].

---

[99] Señalemos la importancia de la rebelión de Illatopa, en la región de Huánuco, que resistió a los españoles de 1535 a 1542. (Cf. José Varallanos, *Historia de Huánuco,* Buenos Aires, 1959, págs. 121-124.)

[100] El signo + indica la presencia, el signo − la ausencia. El cuadro sólo resume los movimientos descritos en este capítulo: no se trata de una tipología general. Los paréntesis intentan evocar los matices antes introducidos.

[101] Evidentemente, convenía estudiar con detalle los procesos de desestructuración y aculturación consecutivos a la Conquista en las diversas sociedades mexicanas.

Rebeliones y milenarismos ilustran, por lo demás, el papel constante y ambiguo que juegan los hechos de aculturación. Fue una expedición militar lo que puso fin al Estado de Vilcabamba; pero los españoles intentaron también suprimir la disidencia por medio de incansables intentos de asimilación: Manco, al comienzo de su carrera política; Paullu y Sayri Tupac, después; Incas aliados de los invasores, fueron instrumentos al servicio de la Conquista. Los españoles utilizaban la aculturación como medio de prevenir o desarticular los movimientos de resistencia indígena. Pero, inversamente, los indios elegían los elementos de la cultura que les era impuesta como modelo y volvían el arma de la hispanización contra los propios españoles: Manco modifica la táctica indígena, mientras que Titu Cusi llega incluso a aceptar la evangelización con fines políticos, y el *Taqui Ongo* mismo asimila ciertos elementos cristianos (en la predicación de las «santas Marías»). La aculturación deviene entonces un instrumento al servicio de la revuelta.

Capítulo 2

GUERRA Y ACULTURACION

En las zonas llamadas «fronterizas», situadas simétricamente en ambas extremidades de la América española, al norte de México y al sur del Perú, continúa la guerra y se agota la Conquista. Por una parte, en los confines septentrionales de Nueva España, los chichimecas luchan hasta finales del siglo XVI, y la guerra se desplaza después más al norte, contra los apaches. Por otra parte, los araucanos resisten en Chile hasta finales del siglo XIX. ¿Por qué este fracaso de los españoles?

En ambos casos abordamos áreas geográficas nuevas, exteriores a las que hemos considerado hasta el presente. Parecen mucho menos densamente pobladas que las naciones azteca o inca; los indios llevan allí un tipo de vida muy diferente, muchas veces nómada. Nos vemos así obligados a aproximar, quizá arbitrariamente, regiones extremadamente alejadas; el análisis detallado de las relaciones entre indios y españoles en estas zonas excéntricas sobrepasaría, sin embargo, el marco de nuestro estudio; en el presente capítulo se trata solamente de perfilar los grandes rasgos de las guerras en las fronteras y los fenómenos de aculturación que las acompañan, todo ello a modo de epílogo, a fin de establecer las bases para una comparación entre México y el Perú.

I. Las guerras chichimecas

En 1546, la expedición de Juan de Tolosa descubre las minas de plata de Zacatecas, a más de 500 kilómetros de México, por el

norte; pronto afluyen los españoles en busca de las riquezas prometidas, y se abre una nueva zona de colonización que crece rápidamente, al ritmo de la puesta de explotación de nuevos yacimientos [1]. Por «frontera minera» es preciso entender toda el área de la meseta bordeada por la Sierra Madre occidental y por la Sierra Madre oriental, y situada al norte de una línea que, en términos generales, pasa por Guadalajara, el río Lerma, Queretaro y Mestitlán. La región denominada Gran Chichimeca se extendía hasta la altura de Cuencamé y Saltillo, pero todavía más allá, hasta en los territorios que constituirían más tarde Nuevo México, los indios opusieron una larga resistencia a los españoles.

La expansión minera en estos territorios semidesérticos resultó ser, en efecto, mucho más difícil que lo había sido la Conquista misma de México por Cortés. Sobre toda la extensión de la frontera, convertida en *tierra de guerra,* las tribus indígenas combatieron el avance de los blancos durante más de cuarenta años, hasta fines de siglo. En verdad, existe un vínculo de continuidad entre la guerra de Mixton y las guerras chichimecas. Numerosos rebeldes de Nueva Galicia (en especial Tenamaxtle, uno de sus jefes más famosos) habían huido hacia el norte, provocando la inseguridad entre Guadalajara y Zacatecas [2]. Cronológicamente, la lucha fue constante a partir de 1550, con dos períodos de extrema gravedad para los españoles, uno alrededor de 1560 y otro alrededor de 1580. En 1561, Zacatecas y San Martín se hallaban prácticamente en estado de sitio, mientras que el impuesto sobre la producción de plata, el quinto real, bajaba a 17 marcos por día, en lugar de los 600 antes percibidos [3]. En 1576 se llegó a interrumpir la explotación de las minas de Indehe y Santa Bárbara [4]. Las vías de comunicación entre el norte y México se veían amenazadas por todas partes.

Los españoles encontraban en estos confines indios muy diferentes a los del México central. Mientras estos últimos, sedentarios, habían fundado Estados cuyo esplendor suscitó el asombro de los europeos, los indios de las regiones septentrionales, nómades, estaban fragmentados en tribus cuyo modo de vida parecía mucho

---

[1] A partir de 1554 se explotaron nuevas minas en Mazapil, cerca de Saltillo, así como en Sombrerete y San Martín, en la región de Durango, al nordeste. Hacia 1560 los españoles penetraron hasta Chihuahua y fundaron Santa Bárbara, Indehe y San Juan del Río.

[2] Cf. P. W. Powell, *Soldiers, Indians and Silver,* Berkeley, 1952, pág. 29; J. D. Forbes, *Apache, Navaho and Spaniard,* Norman, 1960, pág. 29.

[3] P. W. Powell, *ob. cit.*, págs. 74-75.

[4] *Ibid.*, pág. 114; J. B. Forbes, *ob. cit.*, pág. 36.

más «primitivo». El propio término «chichimecas» fue aplicado precisamente por los aztecas a las poblaciones «bárbaras» que escapaban a su organización política. Se trataba de indios, por lo general, completamente desnudos, que se pintaban la piel con colores rojos y amarillos y que dormían sobre el suelo. La mayor parte de ellos ignoraban la agricultura y practicaban la recolección de frutos y raíces salvajes; del fruto del mezquilt (análogo al algarrobo) obtenían una bebida alcohólica. La caza les suministraba todo tipo de animales: ciervos, liebres, ratones o serpientes [5].

Pero, según avanzaban hacia el norte, los españoles introdujeron en la región chichimeca recursos hasta entonces desconocidos: los caballos y el ganado. Se trataba de animales de gran tamaño, que los indios de estas regiones consideraron rápidamente muy suculentos; sus ataques contra los establecimientos y caravanas de los españoles resultaban, en parte, del deseo de obtener ese alimento tan preciado [6]. Pero no es ésta la única causa del conflicto. Por su parte, los españoles iniciaron operaciones de represalia, de las cuales sacaban gran provecho. Las minas de plata exigían una importante mano de obra, y era cómodo capturar a los chichimecas para reducirlos a esclavitud. Por otra parte, esa mano de obra podía ser utilizada en las «estancias», y no sólo en las del norte (fundadas después del avance español), sino también en las de la meseta central, de modo que parte de los cautivos se dirigían hacia el sur para revenderse allí. Así, la frontera minera se convirtió en una verdadera zona de caza de esclavos, que cubría las necesidades de todo México [7]. A fin de apoderarse del precioso botín, los españoles no dudaban en atacar a las tribus hasta entonces pacíficas, pero que por lo mismo entraban en guerra a su vez. El conflicto, pues, se autoalimentaba. Es más, el peligro chichimeca llegó a ampliarse hasta el punto de que los españoles se vieron obligados, durante la década de 1570, a instaurar en puntos estratégicos de la frontera cierto número de puestos defensivos, los «presidios», que albergaban una pequeña guarnición encargada de pacificar la zona. Pero estos soldados, con escasa paga, completaban sus ingresos practicando por propia cuenta también la caza de esclavos [8]. De este modo, el medio que debía teóricamente asegurar la pacificación contribuía,

[5] P. W. Powell, *ob. cit.,;* del mismo, «The Chichimecas: Scourge of the Silver Frontier in sixteen-century Mexico», *Hispanic American Historical Review*, 1945, págs. 328-330.

[6] *Ibid.*, pág. 330.

[7] P. W. Powell, *ob. cit.*, págs. 109-110, 184-186; J. D. Forbes, *ob. cit.*, página 34.

[8] P. W. Powell, *ob. cit.*, págs. 184, 186.

de hecho, a prolongar la guerra. Además, la organización dispersa de los chichimecas tendía a perpetuar el conflicto; aunque se acordase la paz con una tribu, la tribu vecina continuaba combatiendo, y la guerra era, en consecuencia, incesante.

Sobre todo, se desarrolló un proceso de aculturación que aseguraba el éxito de la resistencia indígena; la fuerza militar de los chichimecas se acrecentó al entrar en contacto con los blancos. Continuaron usando arcos y flechas, y seguían sorprendiendo con emboscadas a los españoles, pero su movilidad aumentó gracias al empleo del caballo. En efecto, este animal no les servía solamente como alimento; los chichimecas supieron imitar a los españoles y utilizarlo también como montura, es decir, como arma de combate. Una continuidad vincula, aquí también, la guerra de Mixton y la difusión del caballo entre los indios; durante la represión de la revuelta el virrey Mendoza se había visto obligado a otorgar a sus auxiliares indígenas el privilegio de montar a caballo; fue así como pudo transmitirse el uso del caballo a los «indios bravos». En 1551, los guamaras de la región de Guanajuato atacaron una estancia, llevándose caballos y ganado; en 1554, el saqueo de una caravana de 70 carretas les permite apoderarse de un botín calculado en 30.000 pesos, que transportan sobre mulas [9]. Es más difícil localizar después, geográfica y cronológicamente, la difusión del caballo al norte de México, pero puede afirmarse que veinte o treinta años después de la Conquista todas las tribus llamadas chichimecas lo adoptaron como montura; según un documento fechado en 1582, estos indios poseían más caballos que los propios españoles [10].

Para procurarse esos animales, los chichimecas ya no necesitaban atacar a los españoles, porque los rebaños se multiplican enormemente y vagan por todo el territorio; hacia 1579, Juan Suárez Peralta señala que «hay hoy un gran número de caballos y de yeguas, tan numerosos que recorren el país en estado salvaje, sin propietarios, los llamados cimarrones» [11]. Los chichimecas llegan incluso a practicar una especie de crianza, porque poseen corrales donde reúnen a los rebaños [12]. El caballo entra también en los in-

---

[9] *Ibid.*, págs. 29, 33.

[10] Cf.: «Petición ante el virrey de los criaderos de ganados vecinos y moradores de la frontera de los chichimecas», en «Información sobre lo de la guerra con los chichimecas», Archivo general de Indias, Patronato 2-2-2; citado por P. W. Powell, *ob. cit.*, pág. 50.

[11] Juan Suárez de Peralta «Libro de Alveyteria», libro 2, capítulo VI, extracto publicado por F. Chevalier, «Noticia inédita sobre los caballos en Nueva España», *Revista de Indias*, 1944, pág. 324.

[12] Cf. J. B. Forbes, «The Appearance of the Mounted Indian in Northern Mexico and other Tribes of the Southwest, to 1680», *Southern Journal of*

tercambios a gran escala; según el testimonio de un soldado español, fechado en 1574, los tobosos de la región de Santa Bárbara se encontraban en relaciones de trueque con las tribus situadas más al norte, sin duda los cholones, y los julimes de la región de La Junta: «De ciertos de entre ellos [de los tobosos] que capturé entonces, supe que al norte, a un centenar de leguas hacia el interior, había una gran nación de indígenas que tratan y comercian con los chichimecas, y que les conceden ayuda y asistencia durante los referidos ataques [contra los españoles]. Practican ventajosamente el trueque, cambiando pieles y ricos metales de plata contra mulas, caballos, indios cristianos y esclavos que ellos [los chichimecas] capturan. Sería de gran provecho para vuestro real servicio que este pueblo se descubriera y fuese conquistado y sometido. Lleva el nombre de Quibira» [13]. Otro hecho atestigua la familiaridad de los chichimecas con la equitación. Con el fin de llevarles a acordar la paz, los españoles no solamente les ofrecieron víveres o ropas, sino también caballos, hacia 1580; cabe pensar que los españoles no habrían consentido jamás tales dones si el uso del caballo no estuviese ya ampliamente extendido entre los indios [14].

De hecho, es una política original, fundada en principio sobre la diplomacia, la que pone fin a la resistencia chichimeca; las operaciones militares habían demostrado desde hacía mucho tiempo su impotencia cuando los virreyes Villamanrique y, más tarde, Velasco inauguraron hacia 1590 nuevos métodos, cuya finalidad era conseguir que los chichimecas renunciasen a su vida nómada [15]. Dicho de otro modo, su aculturación se utilizaba ahora como medio de pacificación. Los españoles fundaron algunas «misiones», donde los indios eran reagrupados y evangelizados. Cada establecimiento lo administraba un religioso rodeado por media docena de soldados. Los españoles recurrieron también a sus aliados de México central y les estimularon a instalar colonias que constituyeran, a los ojos

---

Anthropology, 1959, núm. 2, págs. 190, 195; P. W. Powell, *ob. cit.*, págs. 50, 175. En 1590, Gaspar de Castaño de Sosa relata que durante su expedición a la región del río Pecos, en territorio apache (por lo tanto más al norte), descubrió también corrales mantenidos por los indios: «... hallóse uno corral muy grande donde los indios solían encerrar ganado». (Gaspar de Castaño de Sosa, «Memoria del Descubrimiento...», en *Colección de Documentos inéditos*, ed. por Joaquín F. Pacheco y F. de Cárdenas, vol. 4, Madrid, 1865, pág. 303.)

13 Melchior de Alva, «Memorial», Archivo general de Indias, Indiferente, 1384, citado por J. B. Forbes, artículo citado, pág. 193. Con el término «Quivira» (cf. la forma española *Quivir* del término árabe *Kebir*, grande) los españoles designaban las regiones poco conocidas situadas al norte de México.

14 Cf. J. D. Forbes, art. cit., pág. 190.

15 P. W. Powell, *ob. cit.*, págs. 182, 193.

de los chichimecas, ejemplos de vida sedentaria y cristiana. En 1591, cuatrocientas familias de Tlaxcala, provistas de numerosos privilegios, fueron a establecerse al norte, y se distribuyeron en diversas colonias por las regiones de San Luis Potosí, Zacatecas, Colotlán y Saltillo. La misma política se practicó gracias a la ayuda de los otomis y los cholulanos [16]. Poco a poco se hicieron más seguras las comunicaciones entre las minas de plata y México, y hacia 1600 las regiones chichimecas estaban por fin pacificadas.

Es cierto que en la misma época, y precisamente debido a esa pacificación, el avance español progresaba todavía más al norte, en dirección al río Grande; en 1598, Juan de Oñate llegó a los territorios que andando el tiempo constituirían el Estado de Nuevo México, con la específica finalidad de someter a los indios pueblos y apaches. En verdad, los españoles tenían todavía necesidad de mano de obra, tanto para las minas como para las estancias que las avituallaban. Aunque consiguieron someter a los pueblos, indios sedentarios del valle de río Grande, los apaches, nómadas de las mesetas y las praderas, resistieron victoriosamente y preservaron su independiencia. De este modo, la guerra se había simplemente desplazado al norte, y continuó durante todo el siglo XVII. Los españoles sacaban provecho de ella en la medida en que se confundía con la caza de esclavos.

II. Las guerras araucanas

En Chile, extremidad meridional del continente americano, los indios araucanos opusieron a los españoles una resistencia más encarnizada que los chichimecas en el norte de México; la expansión europea sufrió aquí un verdadero fracaso, singularmente rotundo en 1598, cuando una insurrección general obligó a los españoles a evacuar toda la parte del territorio situada al sur del río Bío-Bío. ¿Símbolo histórico? Fue entonces cuando encontró la muerte una figura familiar para nosotros, Martín García de Loyola, el sobrino de San Ignacio, marido de la princesa Beatriz y vencedor de Tupac Amaru; su cabeza, paseada en la punta de las picas araucanas, desencadenó la rebelión de los indios de Chile [17].

---

[16] *Ibid.*, pág. 197.

[17] Había sido nombrado gobernador de Chile en 1593. La guerra se prolongó bastante después del siglo XVI y constituyó un elemento determinante en la formación de la sociedad chilena, como demuestra Alvaro Jara, *Guerre et societé au Chili. Essai de sociologie coloniale. La transformation de la guerre d'Araucanie et l'esclavage des Indiens du début de la Conquête espagnole aux*

La denominación de araucanos comprende tribus diversas, pero caracterizadas todas por una relativa inferioridad de su nivel tecnológico en comparación con el de la sociedad inca. Con todo, conviene hacer en este punto importantes matizaciones. En efecto, las tribus situadas al norte del río Bío-Bío habían sufrido la influencia del Imperio inca, que se extendió hasta el extremo de englobarlas dentro de sus límites. En consecuencia, los indios de Chile septentrional se beneficiaban de mejores técnicas de cultivo, practicaban la ganadería y conocían la metalurgia [18]. El Inca había enviado allí sus representantes, así como guarniciones militares que era preciso avituallar. De tal modo, esas tribus habían modificado sus costumbres y hábitos de pensamiento; habían aprendido a soportar la dominación extranjera, esto es, a producir un excedente económico, bien en forma de trabajo, bien en forma de tributo. En cambio, los indios situados al sur del río Bío-Bío escaparon a la influencia inca y sólo conocían una agricultura elemental, completada por la caza, la pesca y la recolección; se trataba de nómadas o seminómadas cuya organización política no sobrepasaba los vínculos tradicionales del parentesco. Hay aquí, entonces, una distancia cultural todavía más grande entre los grupos indígenas y la sociedad española.

Nos hallamos, pues, en presencia de un verdadero experimento histórico; no es un azar que los españoles mantuvieran su dominación al norte del río Bío-Bío ni que fracasasen al sur; los límites meridionales de Chile colonial coinciden, en definitiva, con los del antiguo Imperio inca. Este ejemplo confirma, inversamente, que la colonización española se vio favorecida, tanto en el Perú como en México, por la previa existencia de organizaciones estatales fuertemente estructuradas: los españoles calcaron su dominación a partir del sistema azteca o inca, dirigiendo en su propio beneficio las instituciones indígenas que aseguraban la percepción del tributo (a la vez que transformaban las modalidades y el sentido del mismo). Por el contrario, los indios de las fronteras del norte y del sur,

---

débuts de l'esclavage légal (1612), París, 1966. En el parágrafo que sigue, nos apoyaremos sobre las indicaciones de esta notable obra. Cf. igualmente Robert C. Padden, «Cultural Change and military resistance in Araucanian Chile, 1550-1730», *Southwestern Journal of Anthropology,* 1957, págs. 103-121.

[18] Cf. igualmente R. E. Latcham, *La capacidad guerrera de los Araucanos: sus armas y métodos militares,* Santiago, 1915; del mismo, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos,* Santiago, 1922; John M. Cooper, *The Araucanians,* en *Handbook of South American Indians,* vol. 2, Washington, 1946, págs. 687-760; Robert C. Padden, artículo citado. Ver el mapa núm. 8 en anexo. Sin embargo, conviene matizar esta distinción entre el norte y el sur del río Bío-Bío, porque la influencia inca parece haberse extendido sobre todo hasta el río Maule.

chichimecas y araucanos (de más allá del río Bío-Bío), no disponían de una organización social capaz de permitir la producción y la percepción de un excedente, al menos en tan gran escala.

La colonización española de Chile reviste formas diferentes a lo largo del siglo XVI. En principio, tuvo por finalidad la búsqueda de metales preciosos, como sucedió en toda América. De hecho, la producción de oro prosperó rápidamente gracias al lavado de las arenas auríferas con mano de obra indígena. Los encomenderos encargaban este trabajo a los indios que les eran confiados, reuniendo así fortunas considerables. Pero la producción no tardó en disminuir; mientras que la media anual de 1545 a 1565 se elevaba a 2.000 kilos, bajó después a 500. Dos factores explican este cambio de coyuntura: por una parte, el agotamiento de las arenas auríferas y, por otra, la disminución de la mano de obra. El descenso demográfico de la población indígena no provenía únicamente de las epidemias introducidas por los europeos, sino también de las continuas guerras, donde los indios sometidos servían como auxiliares de los españoles. De modo que la lucha contra los indios rebeldes desembocaba en una verdadera paradoja; a saber, «la exterminación pura y simple de los indios leales»[19]. Durante este período se transforma la actividad económica de la colonia. Hasta entonces la agricultura había jugado un papel secundario, porque se limitaba a subvenir las necesidades de una población española poco numerosa, sin que existieran prácticamente mercados exteriores; en definitiva, se trataba de una producción de autosubsistencia. Pero cuando cesó la prosperidad minera, la agricultura y la ganadería se desarrollaron hasta representar, a finales del siglo XVI, los principales recursos económicos del país. «Se produjo una especie de sustitución progresiva de una actividad por la otra, condicionada por la formación de un mercado de consumo en el Perú y de otro en el interior del reino, constituido como consecuencia del aumento de la población española a causa de su crecimiento espontáneo y de la afluencia de refuerzos militares que venían a participar en la guerra de Araucania y que, engrosando el ejército, aumentaban también las necesidades de avituallamiento del mismo.» A partir de la década de 1570, los españoles producen en abundancia trigo, vino y frutos de España; practican también la cría de ganado mayor y menor en las regiones de Santiago, de Osorno y de Valdivia.

Quedaba el problema de la mano de obra, más y más agudo a medida que disminuía la población indígena. Cerrando el círculo, los españoles encontraron su solución en la propia guerra: los indios

[19] A. Jara, *ob. cit.*, pág. 59.

capturados eran reducidos a esclavitud y vinculados al trabajo minero o agrícola. Por lo demás, muchos de entre ellos eran embarcados en los puertos de Santiago o de Valdivia y exportados al Perú. Desde el último cuarto del siglo XVI, es decir, bastante antes de la Real Cédula de 1608 que legalizó la esclavitud en Chile, las expediciones militares prácticamente permitían a los españoles apoderarse cada año de numerosos indios rebeldes. De este modo, la guerra contra los araucanos se transformó, como la guerra contra los chichimecas, en verdadera caza de esclavos, hasta el punto de que dicha finalidad no sólo le confirió su estilo, sino también su nombre: la *maloca*[20]. Los españoles utilizaban auxiliares indios en sus operaciones, familiarizados con el terreno y singularmente hábiles para capturar los rebaños humanos. Por cada «pieza» recibían un pago muy inferior a su valor real, de manera que sus presas venían a constituir una especie de tributo[21]. Tengamos en cuenta, por otra parte, que los propios indios sometidos de las encomiendas no estaban completamente a cubierto de la posibilidad de caer en esclavitud. A pesar de las prohibiciones oficiales, los españoles los comercializaban asiduamente. Así lo atestigua en 1593 el gobernador García de Loyola: «... Se me ha informado que muchas personas de todas categorías tienen costumbre de cambiar y alquilar por dinero a los indios cristianos libres, que los van a buscar entre los indios leales y al servicio del rey Nuestro Señor, y que abusando de algunos y raptando a otros y escondiéndose luego, los llevan de ciudad en ciudad, los alquilan, los intercambian y tácitamente los venden, arrancándolos de la comunidad, atentando contra sus libertades y negociando con ellos como si fuesen esclavos, y que ciertas personas tienen por costumbre y casi por oficio llevar a estos indios e indias desde estas ciudades a la de Santiago, y de las unas a las otras los truecan y los intercambian y viven de su precio, y lo mismo sucede para los vecinos encomenderos con los indios de sus dominios...»[22]. La generalización de la esclavitud mantenía el resentimiento de los indígenas, sometidos o rebeldes, y explica a su vez la perduración de la guerra. Según Alonso González de Nájera, los indios solían decir «hablando con sus lanzas: este es *mi amo*; esto no me manda que le saque oro, ni que le traiga yerba ni leña,

---

20 El término, de origen mapuche, expresaba un ataque por sorpresa; la palabra fue adoptada por los españoles para designar sus expediciones contra los indios. (A. Jara, *ob. cit.*, pág. 136.)

21 En el siglo XVII, los indios auxiliares recibían aproximadamente 20 pesos por cada «pieza» que, sin embargo, era revendida a una media de 100 pesos (A. Jara, *ob. cit.*, pág. 138-139).

22 Citado por A. Jara, *ob. cit.*, pág. 148.

ni que le guarde el ganado, ni que le siembre ni siegue. Y pues este amo me sustenta en libertad, con él me quiero andar»[23].

Sin embargo, los araucanos transformaron sus técnicas militares para adaptarlas a la lucha contra los españoles. El armamento indígena tradicional incluía el arco y la flecha, la lanza endurecida al fuego, la macana, la honda y la pica, así como escudos redondos y cotas de cuero. Para resistir a los asaltos de la caballería española, los indios aumentaron la longitud de la pica, que llegó a alcanzar hasta seis y ocho metros, y armaban su punta con una lámina cortante, utilizando las espadas, dagas o puñales capturados al enemigo; los guerreros se colocaban en dos filas, disponiendo las picas más largas detrás y las más cortas delante[24]. Crearon también un arma nueva, compuesta por una larga garrocha provista de un lazo, que les permitía desmontar al caballero español[25]. Ante todo, los araucanos introdujeron un cambio fundamental en sus técnicas al adoptar (como los chichimecas) el uso del caballo; desde finales de la década de 1560, la caballería indígena rivalizaba con la española; pero los indios no se limitaron a imitar a sus adversarios y pusieron en práctica ciertas invenciones propias. Aligeraron la silla española y, por otra parte, limitaron el estribo a un simple anillo de madera donde sólo introducían el dedo gordo del pie. Esta caballería extremadamente móvil se completaba por un sistema original de infantería transportada, ya que cada jinete era acompañado a la grupa por un arquero[26]. Además, los araucanos adoptaron su táctica a las armas europeas; durante sus ataques, intentaban cercar los fuegos para evitar que los españoles encendiesen la mecha de los arcabuces, o también escogían momentos de lluvia para las emboscadas. Aprendieron a utilizar el relieve del terreno y a pegarse al suelo para evitar las balas. Utilizaron incluso arcabuces que capturaban, pero ese uso fue limitado porque su nivel tecnológico no les permitía fabricar la pólvora[27]. En términos generales, el ejército indígena consiguió igualarse al español e incluso superarlo, como prueba la rebelión de 1598.

Es más, la aculturación no se limita, entre los araucanos, al dominio de las técnicas guerreras; modifica también otros aspectos

---

[23] A. González de Nájera, *Desengaño y reparos de la guerra de Chile*, Santiago, 1889, Colección de Historiadores de Chile, vol. XVI, pág. 105.

[24] A. Jara, *ob. cit.*, pág. 62.

[25] *Ibid.*, págs. 62-63; R. C. Padden, artículo citado, págs. 110-114.

[26] R. C. Padden, *ibid.*; A. Jara, *ob. cit.*, pág. 63.

[27] *Ibid.*, págs. 67-68. A comienzos del siglo XVII un mestizo llamado Prieto intentó enseñar a los araucanos la fabricación de la pólvora; ante el peligro, los españoles intentaron atraérselo a su campo, alejándolo luego al Perú.

de su sociedad. En sus actividades económicas sustituyeron (cosa que constituye un hecho excepcional entre los indios de América) el cultivo del maíz por el del trigo y la cebada, de maduración más temprana, a fin de preservar las cosechas de las expediciones que los españoles solían lanzar contra ellos durante el verano [28]. Por otra parte, desde el punto de vista político, las tribus araucanas fueron renunciando poco a poco a su dispersión habitual, para reagruparse durante las operaciones militares en formaciones relativamente extensas [29]. Por último, las creencias tradicionales absorbieron de algún modo a las nuevas técnicas militares, y los araucanos continuaron practicando los ritos capaces de asegurar la victoria sobre el enemigo; el caballo jugó un papel fundamental en la evolución de la religión indígena, reconstruida por el contacto con los españoles, pero en el sentido de una fidelidad a las antiguas costumbres [30]. Fidelidad que no excluye, tampoco en este terreno, las innovaciones; por ejemplo, podemos preguntarnos si el canibalismo, que no parece haber sido practicado por los araucanos antes de llegar los españoles, no se habría desarrollado después como un medio de defensa contra las influencias cristianas [31]. Así, es el conjunto de la sociedad arau-

---

28 A. González de Nájera, *ob. cit.*, pág. 174-175: «... de sus naturales frutos de los cuales el más común y de mayor nutrimiento ha sido siempre su maíz, ya de poco tiempo a esta parte se han comenzado a desquitar y pagar de su mano con *haber dado principio a sustentarse de nuestras proprias y legítimas semillas que llevaron de España los nuestros a aquella tierra, que son nuestros trigos y cebadas* de harto más sustancia que sus maíces, *proveyéndose también de nuestras cabras y carneros llevados asimismo de España.* Porque como el maíz que antes era el nervio principal de su sustento, es de su calidad fruto tardío, y requiere ser sembrado en tierras no solamente bajas y llanas, pero húmedas y frescas (así como vegas y cañadas), reconociendo los indios éstas sus calidades, y que eran causas que por mucho que dilatase nuestra gente cada verano sus usadas salidas a campear aguardando que hubiese yerba en los campos del largo camino para el sustento de nuestra caballería, con todo ello no dejaba siempre de llegar a sus tierras a sazón que lo estaban en la que se había de coger sus maíces... Así que abundan de tal manera los indios de guerra de nuestros trigos y cebadas, que por sus propiedades han ido dejando casi del todo sus regalados maíces, viendo no solamente que todo terreno era apropiado para nuestras semillas, ora fuese bajo, llano, ladera o cumbre de cerro, *pero que su cosecha era sin comparación mucho más temprana que la de sus maíces*». (El subrayado es nuestro.)

29 R. C. Padden, art. cit., págs. 115-116.

30 Cf. A. Métraux, «Le chamanisme araucan», *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad nacional de Tucumán*, vol. II, núm. 10, 1942, vuelto a publicar en *Religions et magies indiennes d'Amerique du Sud*, París, 1967 (cf. pág. 234).

31 R. C. Padden, *ob. cit.*, págs. 119-120. (El canibalismo ejercido sobre los prisioneros españoles lo atestiguan numerosos cronistas. El propio Valdivia fue devorado.)

cana lo que se transforma en respuesta a la guerra; es difícil conocer en detalle las modalidades de este cambio, pero parece que se realiza de modo coherente, logrando la cultura tradicional integrar las creaciones e innovaciones en un sincretismo donde siguen siendo dominantes los elementos indígenas. En definitiva, se trata de una reestructuración de la sociedad araucana, determinada por una praxis que se desarrolla en diferentes niveles, pero siempre inspirada por un mismo proyecto fundamental: la lucha contra el español.

* * *

Los indios de las fronteras consiguieron, entonces, derrotar a los españoles. También es cierto que los chichimecas aceptaron someterse a finales del siglo XVI, mientras que los araucanos consiguieron expulsar a los españoles de la mitad de su territorio. Con sus minas de plata, el norte de México constituía una región de importancia vital para los españoles, que después de muchos tanteos decidieron practicar una hábil política de pacificación, sedentarizando a los indios nómadas; en consecuencia, la guerra, es decir la caza de esclavos (pero también la resistencia, muchas veces victoriosa, de los indios), se desplaza más al norte, hasta Nuevo México. En cuanto a Chile, la actividad minera se agota allí muy rápidamente, pero los españoles consolidan su posición en la mitad septentrional del país, a pesar del fracaso de 1598, gracias a la ayuda recibida del Perú (para cuyo virreinato constituía una amenaza la pérdida total de Chile); la guerra se concentra entonces en el territorio situado más allá del río Bío-Bío. Con ello, la caza de esclavos sufre en México y en Chile un simétrico deslizamiento hacia el norte y hacia el sur; la historia de ambas fronteras presenta, dentro de sus diferencias, analogías significativas. De lo cual se derivan dos conclusiones de índole diferente:

1.° El análisis de los cambios sociales en el Perú ha mostrado que los españoles se apoyan sobre las instituciones preexistentes y sustituyen con su dominación la del Inca (provocando, con todo, la desestructuración de la sociedad inca). El ejemplo de los indios de la frontera confirma, *a sensu contrario,* la importancia del marco estatal (azteca o inca) como base de la colonización española. Es notable que el paso a la situación sedentaria asegure la pacificación de los chichimecas y que, por otra parte, los españoles se mantengan en Chile dentro de los límites de la avanzada del Imperio inca.

2.° Los indios de la frontera ejemplifican claramente dos tipos opuestos de aculturación:

Adoptando el caballo, los chichimecas y araucanos enriquecen sus técnicas con un elemento nuevo, a fin de luchar contra la dominación española y defender su tradición. La aculturación sirve entonces como *instrumento para la revuelta.*

Cuando los chichimecas adoptan la vida sedentaria y aceptan la evangelización reconocen al mismo tiempo la superioridad de la cultura española, abandonando las costumbres y las creencias de sus antepasados. La aculturación significa entonces el rechazo de la tradición.

Los chichimecas expresan el paso de un tipo de aculturación al otro [32]; para los araucanos, en cambio, la aculturación continúa *teniendo sentido dentro de la tradición.* Dicho de otro modo, la transformación de la sociedad chichimeca desemboca en una ruptura, mientras que la transformación de la sociedad araucana asocia lo antiguo y lo nuevo con arreglo a un movimiento que podemos *llamar* dialéctico, en el curso del cual el pasado se conserva y reestructura a la vez [33].

---

[32] Para explicar este «paso» sería preciso tener en cuenta no sólo la fuerte presión española en el norte de México, sino también las estructuras sociales chichimecas, desgraciadamente mal conocidas.

[33] Recordemos, respecto de los araucanos, que estas afirmaciones se refieren sólo a las tribus situadas al sur del río Bío-Bío; en cuanto respecta a las tribus del norte, sometidas a la dominación española, comprobamos un proceso de desestructuración y aculturación. Cf. L. C. Faron, «Effects of Conquest of the Araucanian Picunche during the Spanish colonization of Chile: 1536-1635», *Ethnohistory,* 1960, págs. 239-307. Este autor esboza (págs. 292-295) una sugestiva aproximación entre el Chile colonial y Paraguay, donde las condiciones de la colonización española fueron análogas: sociedades indígenas fragmentadas conforme a relaciones de parentesco, economía colonial basada esencialmente sobre la agricultura (o la ganadería), alejamiento de las grandes corrientes de intercambio, etc. En ambos casos se desarrollaron rápidamente la aculturación y el mestizaje.

Estado neoinca, movimiento *Taqui Ongo*, insurrección de Mixton, resistencia en las fronteras; los indios responden a la situación colonial o a la amenaza de Conquista mediante la rebelión, el milenarismo o la guerra. Ciertamente, conviene recordar los límites de estas reacciones: en última instancia, fracasan todos esos esfuerzos con excepción de la resistencia sostenida por los araucanos; además, en tales movimientos participa sólo una parte de los indios, ya que muchos colaboran con los españoles [34]. Admitidos estos límites, no es menos cierto que las rebeliones existieron. ¿Cuál es su significado?

Rebelándose, los indios denuncian la totalidad de la empresa española como fuerza destructora de su tradición y de su independencia, globalmente afirmadas como valores dignos de defensa. Dicho de otro modo, no se trata de movimientos solamente negativos; en el momento mismo de rechazar la dominación extranjera,

[34] Sabemos que ciertas tribus o ciudades recientemente sometidas (por los aztecas o los incas) se aliaron a los españoles, y que los ejércitos de Conquista (también en las fronteras) incorporaban un gran número de indios. No es menos cierto, igualmente, que en los auxiliares indígenas resulta difícil separar la parte de adhesión espontánea y la parte de coerción española. En el Perú hemos visto el papel de los curacas y los yanas, instrumentos de la dominación colonial; pero los documentos no permiten precisar, por desgracia, cuáles son exactamente los indios que participan en los movimientos de rebelión (revuelta de Manco Inca o *Taqui Ongo*).

los indios expresan positivamente su fidelidad a la cultura por la cual se definen. Y esta elección no se traduce sólo a través de la guerra; en efecto, es importante hacer notar que la cultura tradicional, aunque sirve de apoyo a la respuesta indígena, se ve en ciertos casos transformada por la propia acción que tiende a salvarla.

Recordemos el ejemplo del milenarismo *Taqui Ongo;* su análisis conduce inicialmente a plantearlo dentro de un marco tradicional: culto de las huacas, sucesión de los mundos y de los soles, tiempo cíclico; pero manifestándose como retorno a las antiguas estructuras mentales, el movimiento las reinterpreta en un sentido original, absolutamente nuevo, que es precisamente el de una rebelión: el Imperio esperado se define por la expulsión de los españoles. Al mismo tiempo, la religión indígena adquiere aspectos nuevos, tanto en los ritos (danzas extáticas) como en las creencias (encarnación de las huacas). El ejemplo de los chichimecas y los araucanos expresa otras innovaciones en terrenos diferentes, porque adoptar el caballo no es solamente imitar a los españoles; se trata de una aculturación que supone un trabajo, un aprendizaje teórico y práctico de las costumbres del animal y del arte ecuestre. Es más, sabemos que los araucanos inventaron nuevas técnicas por lo que respecta a los arreos, así como una táctica hasta entonces desconocida de combinar la infantería y la caballería.

Creaciones, invenciones, es decir, obra de una praxis. Ahora bien, en el momento privilegiado de la rebelión esa praxis determina, en el movimiento mismo donde se cumple, la aparición de nuevas estructuras. Pero se impone aquí una observación esencial: esta reestructuración se realiza, según los casos, de modo más o menos extenso y en niveles diferentes. El Estado neoinca, por ejemplo, expresa en sus principios una simple restauración de las antiguas costumbres (es cierto que Titu Cusi introdujo importantes cambios, pero son mal conocidos). Con el movimiento *Taqui Ongo* se trata de una reestructuración parcial, político-religiosa (recordemos, por ejemplo, la renovación de las categorías espaciales). En cuanto a los chichimecas, expresan —al menos al comienzo— una aculturación limitada al nivel técnico, mientras que los araucanos desarrollan las innovaciones en todos los niveles: técnico, religioso y político, sin que se produzca una ruptura con la tradición, lo cual significa, para estos últimos, una reestructuración del conjunto de la sociedad, es decir, la creación de un nuevo equilibrio, aun cuando se ve acompañado por la guerra constante contra el español. Pero la sociedad araucana es el único ejemplo de una reestructuración tan completa entre los examinados [35]: esta particularidad (añadida a la

[35] En América del Norte, los indios apaches y pueblos suministrarían qui-

relativa debilidad de los españoles en Chile) explica quizá el éxito de su resistencia.

En los casos que aquí consideramos, no basta analizar la lógica interna que rige las estructuras para dar cuenta de las innovaciones y del paso de unas a otras: el historiador debe entonces situarse en una perspectiva diferente, y concretamente en la perspectiva del proyecto que anima tal respuesta particular ante una situación dada. Porque las estructuras sólo determinan los acontecimientos en la medida en que los contienen ya como posibles; cuando en la historia surge lo nuevo, es una praxis que lo crea y le confiere sentido. Tomemos nuevamente el ejemplo de las diversas modalidades de aculturación: un mismo hecho se interpreta de modo diferente según el contexto donde se manifieste; un curaca peruano adopta el caballo para hispanizarse; en cambio, el indio araucano lo adopta para hacer la guerra. El proceso de aculturación no se reduce a una suma de elementos que se sobreañaden unos a otros, ni siquiera a sus relaciones; sólo se aclara reintegrado en el impulso del proyecto que le da nacimiento: trátese de la aceptación de los valores españoles (por el curaca peruano) o de una elección de la revuelta (en el caso del indio araucano). El punto de vista de la praxis exige la comprensión de las intencionalidades vividas que orientan la acción.

zá ejemplos análogos, pero su análisis desborda los marcos geográficos y cronológicos que nos hemos asignado.

CONCLUSION

El Perú, comienzo de la década de 1570: mientras se extingue la última generación que vivió la Conquista en edad adulta, la sociedad indígena se ve trastornada y empequeñecida como después de un gigantesco cataclismo. Las epidemias desatadas por el contacto con los europeos provocaron un brutal descenso demográfico: la población del antiguo Imperio inca ha quedado reducida a menos de la mitad y quizá a un tercio, teniendo en cuenta las enormes variedades regionales. Inmensos movimientos migratorios han modificado y siguen modificando la distribución del hábitat, lanzando a los caminos innumerables vagabundos. El equilibrio económico, basado tradicionalmente sobre la complementariedad vertical de los diferentes niveles ecológicos de la orografía andina, está amenazado: desde los años de la Conquista, numerosas colonias de mitimaes abandonaron los lugares donde estaban instaladas y volvieron a sus regiones de origen; a la inversa, aceptando la condición de yanas, miles de indios abandonan sus ayllus para entrar al servicio de los españoles o, a veces, de los curacas. Se desarrolla así un proceso de fragmentación de la vida económica y social del mundo indígena. Los españoles, que comprendían mal el sistema de la verticalidad andina, acentuaron esta fragmentación al repartirse las encomiendas (recordemos, por ejemplo, cómo separaron las colonias costeras de la jurisdicción de Chucuito). Al mismo tiempo, el descenso demográfico y los movimientos migratorios provocaron el abandono de numerosas tierras, que comienzan a despertar la codicia de los

nuevos señores. Por otra parte, la introducción de la moneda y la obligación de pagar el tributo en dinero exige de los indios actividades nuevas en beneficio de los españoles (trabajo en las minas, transportes, etc.), y en detrimento de sus actividades tradicionales, dentro de un marco absolutamente extraño a sus esquemas mentales. Esta conmoción psicológica y el proceso de fragmentación económica y social resultan agravados, además, por la desaparición de la antigua organización estatal, que practicaba una redistribución de los bienes (aunque fuese sólo teórica) a escala de todo el Imperio. Por último, la muerte de los dioses y del Inca, la destrucción de los ídolos y de las huacas, al socavar los fundamentos de la representación indígena del universo, provoca un traumatismo colectivo que hunde a los indios en un mundo a la vez absurdo y trágico. Ciertamente, el antiguo Imperio inca no carecía de contradicciones ni de apremio; pero constituía una totalidad donde las diversas actividades de sus súbditos tenían sentido tanto a nivel religioso como a nivel político o económico. Destruida esta totalidad, lo que se desvanece para los indios es el sentido mismo de la vida social.

Pero a pesar de estas rupturas brutales y múltiples, asombrosas continuidades atestiguan la resistencia de los indios a la dominación española. Si bien la totalidad imperial ha desaparecido, se perpetúan e incluso a veces se refuerzan totalidades en cierto modo parciales y locales. Investigaciones ulteriores deberán precisar, en caso de que la documentación existente así lo permita, las dimensiones regionales de estas continuidades: los grupos étnicos, más o menos extensos, perduran hasta bien entrado el siglo XVII (cuando no hasta nuestros días). Sin embargo, podemos admitir, desde ahora, que el ayllu, cuya fuerte coherencia es asegurada por los vínculos de reciprocidad y parentesco que unen a sus miembros, constituye a escala local el núcleo básico donde se cristaliza la supervivencia de las tradiciones indígenas. Partiendo de ese elemento, el poder económico y político se concentra al nivel intermedio de los jefes de «mitades» (que agrupan por lo general de cuatro a cinco ayllus, y a veces más), acentuándose esta evolución debido a la administración española, que establece sobre esa escala la unidad tributaria. (Recordemos que en Chucuito el curaca superior, Martín Cari, descendiente de los antiguos reyes de los lupacas, veía su autoridad prácticamente limitada, a finales de la década de 1560, a los límites de su pueblo e incluso de su «mitad», mientras que los curacas de los otros seis pueblos de la provincia, igualmente subdivididos en «mitades», se elevaban casi a su nivel.) Esta evolución es comparable a la que se produce en México, donde la jurisdicción intermedia de los *tlatoques,* que formó la «cabecera» bajo la dominación

española, suministra el marco en el interior del cual sobrevivieron las tradiciones indígenas[1]. Es también a nivel local como se perpetúan en Perú las creencias religiosas después de la desaparición del culto oficial: la gran rebelión de la década de 1560 coincide precisamente con la resurrección de las huacas en el *Taqui Ongo*. Pero esa fragmentación de las instituciones o de las creencias indígenas no significa, con todo, que los esquemas rectores del sistema global del Imperio hayan desaparecido completamente. En el plano económico, el antiguo modelo de la complementariedad vertical, irreductiblemente ligado a las condiciones ecológicas del medio andino, sigue dirigiendo la producción y los intercambios (aunque los indios deban ahora reorganizarse sobre otras bases, más regionales). En cuanto al instrumental mental, el ejemplo de Guaman Poma de Ayala demuestra que incluso en un indio aculturado y ferviente cristiano sobreviven las categorías que dominaban la organización del antiguo *Tahuantinsuyu*, y que actúan todavía sometiendo a su lógica los aportes venidos de Occidente.

Este contraste, entre la supervivencia de una visión del mundo que constituía una totalidad significante, y la continuidad parcial de instituciones separadas de su contexto, define la crisis de la sociedad indígena posterior a la Conquista. Ciertamente, los trastornos provocados por la dominación española se inscriben muchas veces dentro de la trayectoria que parecía dibujar la evolución anterior; en el antiguo Imperio, los dones regularmente entregados por el Inca iban reforzando ya el poder de ciertos curacas, y la extensión del organismo estatal determinaba el aumento en el número de los yanas, fuera del marco del ayllu y de la reciprocidad. Pero esa evolución, aun cuando expresara las contradicciones latentes en la sociedad indígena, provenía del juego de las fuerzas presentes dentro de una misma cultura y se desarrollaba siguiendo una dialéctica interna. La llegada de los españoles acelera esos cambios, pero con arreglo a una modalidad a la vez externa y negativa, destruyendo la organización estatal e imponiendo a través de la violencia una cultura radicalmente extraña. Desde entonces, las instituciones supervivientes sirven como apoyo para la dominación colonial, que las integra en un contexto nuevo y desprovisto de sentido para los indios. Sucede así que los curacas, intermediarios entre el mundo indígena y el sector español (como antes lo fueron entre el Inca y los miembros del ayllu), usan y abusan de su autoridad tradicional para poner a sus súbditos al servicio de los

[1] Cf. Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule. A history of Indians of the valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Londres, 1964.

españoles (por ejemplo, mediante los contratos colectivos). Ahora bien, en la década de 1560 la crisis del mundo indígena es tan profunda que repercute incluso en el sector español, poniendo así en peligro, por un irónico retorno de las cosas, el conjunto del sistema colonial. Porque los españoles, después de haber saqueado los tesoros de los templos, de los palacios y de las tumbas, se beneficiaban de la explotación directa del trabajo indígena, especialmente a través del tributo: la institución de la encomienda, que caracteriza esa primera época colonial, transfería el privilegio de esa renta, propio de la Corona, a personas privadas. Pero la población indígena disminuyó de tal manera treinta años después de la Conquista que esos ingresos resultaban prácticamente insignificantes. Puesto que, por otra parte, persiste la resistencia de los indios (al menos hasta la captura de Tupac Amaru, en 1572), el propio futuro de la colonia parece de nuevo puesto en cuestión. Situación confusa y cambiante: cuando los españoles logran al fin destruir el estado de Vilcabamba, y mientras desaparecen los últimos supervivientes de la Conquista, culmina en una crisis general el primer período de la colonización (su prehistoria, de alguna manera).

A partir de 1570 y hasta fines de siglo (e incluso hasta la década 1610-1620), se desarrolla una reorganización del sistema colonial que sigue un proceso a la vez lógico y paradójico: los españoles consiguen aprovecharse de los propios factores de la crisis. Más aún que la necesidad de evangelizar, es el descenso demográfico lo que determina la política de las reducciones, que consiste en reagrupar a los indios en pueblos. Política sistemática y a menudo violenta, que trastorna de nuevo el hábitat indígena. Esta concentración permite atribuir a la Corona las tierras abandonadas o dejadas sin cultivar por los indios, y venderlas en las llamadas «composiciones» a los propios españoles que las codiciaban (por lo demás, estas operaciones implicaron generalmente la legalización de simples usurpaciones). La explotación de grandes dominios viene así a tomar el relevo de la encomienda. Por otra parte, la falta de mano de obra conduce a la institución definitiva del trabajo obligatorio, bien dentro de las grandes propiedades que entonces se hallaban en formación o, sobre todo, en las minas de Huancavelica y de Potosí. Este trabajo obligatorio no hace sino retomar, adaptándola, la antigua práctica indígena de la mita (más desviada que nunca de su sentido original). Comienza entonces lo que podemos llamar la segunda edad colonial (la edad «clásica»), basada sobre dos pilares: por una parte, la «hacienda», y por otra, la plata de Potosí. (El apogeo de Potosí se sitúa precisamente a fines del siglo XVI y a comienzos del XVII.) Cómo funciona este sistema clásico, cómo se degrada y

se pervierte en el siglo XVII en detrimento de la Corona y en beneficio de personas privadas, cómo entra a su vez en crisis durante el siglo XVIII con el aumento demográfico y el renacimiento de las rebeliones indígenas, son éstos problemas inmensos que constituirían el objeto de otro estudio.

* * *

En sus diferentes etapas, toda investigación implica una enseñanza metodológica, e incluso epistemológica. Tomemos nuevamente nuestro itinerario desde esa perspectiva. Al comienzo, un choque brutal, la Conquista. Esta provoca un traumatismo colectivo cuyos efectos persisten hasta nuestros días. ¿Cómo explicar tal continuidad? Los primeros cuarenta años del período colonial dan el ejemplo de una crisis de desestructuración: desaparece el sistema inca, pero de sus despojos sobreviven estructuras parciales, de modo tal que se perpetúa la lógica del antiguo sistema, aunque alterada. La dominación española se apoya sobre las instituciones indígenas, pero lo que fundamenta el sistema colonial es la violencia. No solamente la violencia desnuda, sino el conjunto del proceso de deculturación: el hecho de que la cultura de la minoría dominante se exponga constantemente como modelo ideal, único verdadero, ante la mayoría dominada, constituye una violencia oculta y cotidianamente vivida: cada día, los indios ven morir nuevamente a sus dioses. Ahora bien, la situación colonial se prolonga mucho después de la Conquista. Las rebeliones indígenas, bajo la forma simple de contraviolencia o bajo la forma compleja de esperanza milenarista, fracasan, excepto en las fronteras. Comprendemos ahora que la literatura indígena (estudiada en la primera parte) esbozase el doble movimiento que acabamos de trazar. La muerte de los dioses; es decir, *la desestructuración como traumatismo* perpetuado. La danza de la Conquista; es decir, una praxis reestructurante, pero una reestructuración danzada, en la esfera imaginaria, puesto que las otras formas de praxis fracasan. Solamente hemos intentado traducir en saber lo que ya decía la literatura indígena al nivel de la experiencia vivida; es decir, la explotación de los aspectos inconscientes que subyacían a esta última.

Pues si el conocimiento histórico no es capaz de resucitar íntegramente el pasado, tal como fue vivido, descubre, sin embargo, un conjunto de hechos que los contemporáneos ignoraron. A través de la lectura de los documentos indígenas sólo podemos tratar de evocar los *acontecimientos* con la inevitable aproximación impuesta por la distancia espacial, temporal y cultural que ninguna magia per-

mitirá jamás abolir. Al nivel de cada vida individual, esos acontecimientos se disuelven en una infinidad de modalidades concretas; no podemos salvar del olvido en que cayeron todos los destinos singulares, cada uno teñido de una coloración original, sino trozos sueltos, conservados según el azar de las fuentes que franquearon los siglos. Pero nuestra comprensión, por débil y parcial que sea, se apoya, en cambio, sobre un saber del que no dispusieron los acontecimientos, lo que permite de alguna manera compensar, al nivel del análisis abstracto, ese sabor inmediato del acontecimiento que hemos perdido casi irremediablemente. Porque existen dimensiones de la historia que no afloran a la conciencia de sus actores y que, sin embargo, los condicionan; dimensiones múltiples que en nuestro vocabulario se expresan bajo las rúbricas de demografía, modo de producción, mentalidad, etc.; este contexto, no atinente al suceso, viene en apoyo del historiador, informándole sobre las circunstancias, las causas y las correlaciones del acontecimiento. Así, las categorías de reciprocidad y redistribución, que conceptualizan prácticas cotidianas cuyo detalle inagotable nos escapará siempre, han permitido captar una cierta lógica o un tipo de racionalidad que ordenaba el sistema económico-social de los indios; desde luego, ellos no habrían dicho las cosas con esas palabras, pero esos términos (enriquecidos con todas las connotaciones que les confiere el estudio comparado de las sociedades) nos permiten dar cuenta de tal particularidad de su historia o del alcance de tal acontecimiento, mejor de lo que habrían hecho los propios interesados; por ejemplo, en el caso de la contradicción introducida en el sistema por el tributo en dinero o por el trabajo asalariado. Igualmente, aunque sólo nos llegan como en sordina las resonancias afectivas de la muerte del Inca, al reubicar a éste en el centro de la mentalidad indígena, podemos concebir que su desaparición significa en la visión de los vencidos el hundimiento de la piedra fundamental que sostenía el edificio de su representación religiosa. Y cuando hablamos de una lógica o de una racionalidad de la historia, esos términos no implican que pretendamos definir leyes matemáticas necesarias y válidas para todas las sociedades, como si la historia obedeciese a un determinismo natural; pero la combinación de los factores que componen lo no atinente al acontecimiento en cada hecho, dibuja un panorama original, distinto, sostenido por un conjunto de mecanismos y de regularidades, es decir, una coherencia, a menudo inconsciente para los contemporáneos, cuya restitución resulta a su vez indispensable para la comprensión del acontecimiento. Se trata de conseguir extraer esta lógica, o más bien (según los niveles de observación) estas lógicas, relativas en sí mismas,

que dominan una región particular del tiempo y del espacio (en este caso, las sociedades andinas al llegar los europeos), y que sin saberlo los interesados imprimen su huella, sus límites y su tipo de racionalidad a la experiencia contingente e inefable de lo vivido.

Lógicas relativas y de varios grados de relatividad, ya que interfiere aun la perspectiva particular del historiador. Es así que la desestructuración de la sociedad indígena domina el conjunto de nuestros resultados. ¿Debemos asombrarnos? Las rebeliones indígenas chocan con la represión contraria; dicho de otro modo, la praxis de los indios afronta otra praxis, la de los españoles, que, gracias a su triunfo, desvían en su beneficio el curso de la historia americana. Hemos intentado invertir la perspectiva eurocentrista y situarnos en el punto de vista de los vencidos, lo cual implica abstraer un conjunto de hechos históricos para constituir el objeto de nuestro estudio. Pero el punto de vista de los vencidos es por sí solo tan parcial como el punto de vista de los vencedores: importa restituir (o al menos sugerir) una visión global de la historia. En la situación colonial los indios sufren como sujetos la opresión de los vencedores, pero para los españoles representan ante todo una mano de obra, un objeto a explotar. Unos y otros entran juntamente en un nuevo sistema, vivido como tragedia para los vencidos, pero dotado de un sentido objetivo en la exacta medida en que la violencia define a los españoles como dominantes y a los indios como dominados. Por una parte, este sistema colonial se inserta en un conjunto más amplio, el de la economía mundial que comienza a instituir la expansión de Europa sobre el globo. No se trata ahora, por cierto, de exponer la Conquista desde el punto de vista de los conquistadores (sabemos que la historiografía occidental trata abundantemente este aspecto de la cuestión), ni de emprender el estudio del equilibrio o desequilibrio planetario en el siglo XVI; simplemente conviene recordar que hemos estudiado el «revés» de un «derecho» y que este «derecho» no es más que la colonización europea. En definitiva, la desestructuración de la sociedad indígena representa el otro rostro de la praxis española.

Imbricación entonces de dos perspectivas, la de los vencedores y la de los vencidos; pero también complementariedad en el plano metodológico de los diversos caminos que hemos seguido. La descripción de la Conquista «vista por los indios» conduce a encontrar supervivencias de ella en el folklore actual. El análisis de éste revela una lógica estructural actualizada por un tipo específico de praxis con la finalidad de producir una reestructuración imaginaria. Sin embargo, la desestructuración real de la sociedad indígena corresponde a una continuidad parcial de antiguas estructuras incas, cuya

persistencia demuestra a su vez otro tipo de praxis: la recuperación encarnizada de su tradición hecha por los indios. Dialéctica compleja donde la fidelidad indígena a las antiguas costumbres —de alguna manera, resistencia— sirve al mismo tiempo de base para la colonización española que, sin embargo, lucha contra ella ¡a través de la evangelización! Finalmente, las diversas modalidades de rebelión, es decir, de praxis efectivamente reestructurante, proponen un esbozo de tipología; ¿se prestarían a un análisis estructural? No debemos olvidar, sin embargo, que la praxis manifestada en la revuelta exige un nuevo proceso de análisis interno, ya que la revuelta responde a una situación particular, única, y se define por su propósito de superarla; pone en juego el poder de rechazo y de creación de los hombres: su libertad.

Pero ésta no se ejerce arbitrariamente; en historia no se puede creer en un duende mágico; todo acontecimiento se produce ya en un campo constituido, hecho de instituciones, costumbres, prácticas, significaciones y rasgos múltiples, que a la vez resisten y dan materia a la acción humana. Esas estructuras preestablecidas imponen sus reglas a las diversas praxis que se ejercitan en el devenir, las cuales, por su parte, utilizan las estructuras como instrumentos al servicio de su trabajo de reinterpretación y creación dialéctica donde la fuerza de inercia del pasado y el esfuerzo innovador del presente actúan y reaccionan; los hombres se ven condicionados por la herencia recibida y a la vez la adaptan en su proyecto hacia el porvenir. Es así como Poma percibe el mundo colonial a través de las categorías tradicionales del pensamiento indígena y legitima el retorno a un orden primordial, pero ese retorno al pasado prefigura al mismo tiempo un orden nuevo, porque en una esperanza casi mesiánica espera de la justicia del rey de España, asimilado al Inca, una última conmoción *(pachacuti)* que pondrá del derecho este mundo que está al revés. El *Taqui Ongo* surge, en un único movimiento, como creencia en la resurrección de las huacas, profecía de una nueva guerra entre los dioses y lucha para expulsar a los españoles, revistiendo así el sentido de una rebelión contra la situación colonial. Continuidades, supervivencias, tradiciones: ¿basta con decir que resultan simplemente de la inercia del pasado? ¿Que los fenómenos de larga duración se confunden con la permanencia de mecanismos estructurales? Vemos que no, porque las estructuras no sobreviven y actúan sino al ser recuperadas por el movimiento de una praxis que, mientras obedece sus leyes (relativas y regionales), les confiere una significación nueva dentro de un contexto diferente. Es cierto que las praxis se oponen y que ciertas instituciones indígenas (como el tributo, la mita, etc.) se perpetúan o incluso se fortalecen en

cuanto sirven de instrumentos para los nuevos señores, cuya dominación se apoya sobre ellas. En este caso, las estructuras del pasado indígena son utilizadas por una praxis, pero se trata de una praxis extranjera, violenta, que las desvía en su beneficio, despojándolas en cierto modo de su significación. (Sabemos que los araucanos y los chichimecas, faltos de instituciones estatales, no dieron base a la explotación colonial.) La historia sólo parece racional entonces a los vencedores, mientras que los vencidos la viven como irracionalidad y alienación.

Esta dialéctica de la lógica y el sentido se manifiesta claramente en los fenómentos de aculturación. Comprendemos ahora por qué dichos fenómenos no admiten la fragmentación de sus elementos componentes en unidades aisladas, ni se dejan escindir tampoco en grados o en etapas; por una parte, toda cultura constituye un hecho global, estructurado, que impone sus propios mecanismos; por otra parte, el dinamismo de la aculturación se confunde con la acción creadora de una praxis, que reorienta los rasgos asumidos para responder a una situación histórica siempre singular. De ahí que existan dos tipos opuestos de aculturación, o bien el paso de la cultura indígena a la cultura occidental, o bien la integración de elementos occidentales en la cultura indígena; esta dualidad explica al mismo tiempo que un mismo hecho de aculturación (por ejemplo, la adopción del caballo) pueda revestir dos significados opuestos: el proceso depende a la vez del contexto cultural que absorbe los elementos extranjeros y del proyecto que anima a su adopción. Además, la multiplicación de niveles donde se desarrolla el fenómeno implica una pluralidad de ritmos temporales; sabemos que tal animal o tal legumbre se integran más fácilmente dentro del sistema económico andino que los dogmas cristianos en la religión indígena. La resistencia mayor o menor que oponen las sociedades a la aculturación depende, en la situación colonial, de un conjunto complejo de factores, donde entran a la vez la cohesión de las estructuras tradicionales, la potencia de la dominación extranjera y la elección (o las posibilidades de elección) de los autóctonos entre la resistencia y la colaboración. La oposición entre Garcilaso y Poma, que encarnan los dos tipos de aculturación, se aclara por el simple hecho de que el primero, hijo de un conquistador ilustre, vivió la mayor parte de su vida en España, mientras que el segundo, indio puro, refleja la experiencia directa y concreta de la opresión indígena. Los araucanos pueden adoptar numerosos elementos occidentales porque su resistencia victoriosa permite absorberlos sin poner en peligro su cultura original (al precio solamente de una readaptación de la tradición), mientras que los indios del Perú, vencidos, explotados,

desposeídos incluso de sus propias instituciones, sólo pueden elegir después del fracaso de las rebeliones entre un rechazo pasivo, una aculturación limitada o, excepcionalmente, la franca asimilación al Occidente. Por cierto, la oposición entre ambos tipos de aculturación puede parecer esquemática: existe, sin duda, entre estos dos polos un número indefinido de tipos intermedios (discordancias, sincretismos, paso de un registro al otro); pero el estudio de casos más complejos exige los mismos procedimientos, es decir, la distinción de los niveles en que se manifiestan, el análisis de las lógicas subyacentes y la comprensión de las intenciones que animan a los actores.

El concepto de visión del mundo, que nos ha guiado al comienzo de nuestro itinerario, implicaba ya esta multiplicidad de niveles y de perspectivas. Efectivamente, sus componentes reenvían constantemente a aspectos diferentes y complementarios; el concepto evoca una realidad psíquica, aunque colectiva, situada entre las otras realidades (y virtualidades) de la sociedad global; contiene a la vez las ideas de experiencia concreta y de lógica abstracta, de relatividad y de totalidad. La visión de los vencidos designaba, en principio, una perspectiva particular acerca de la historia, que nos ha movido, desde el mismo punto de partida y como condición necesaria de nuestra empresa, a intentar despojarnos del eurocentrismo historiográfico, y a considerar el otro lado de la colonización española. Ahora bien, los datos psicológicos (en el sentido más amplio: creencias religiosas, representaciones del espacio y del tiempo, categorías de pensamiento, reacciones afectivas) no existen en estado de átomos aislados, sino que se vinculan unos a los otros en el interior de un sistema, de aquello que llamamos desde hace tiempo una estructura mental, dominada por reglas generalmente inconscientes, de manera que la descripción de lo vivido conduce naturalmente al análisis de los esquemas que las subsumen. Pero, evidentemente, las estructuras mentales no están exiladas en un cielo puro de ideas abstractas; constituyen solamente una parte del cuerpo social, y no podemos captar su lógica sino restituyéndolas en la totalidad más amplia que las engloba. Dicho de otro modo, aunque el concepto de visión designe en principio una perspectiva particular y una realidad esencialmente psicológica, reenvía a todos los demás niveles de la historia —económico, social, político— y al análisis de los mecanismos subyacentes en cada uno de estos campos. El traumatismo sufrido por los indios durante la Conquista sólo se comprende replanteado en su contexto general, que no es sólo el contexto de una cierta forma de pensamiento, sino el de todo el Imperio inca y, después, el del sistema colonial que lo sustituye. Desde luego,

relacionar las estructuras mentales con las instituciones o prácticas sociales, es un inmenso problema. Hemos pretendido estudiar sólo un ejemplo: una visión del mundo se hallaba en armonía, antes de la Conquista, con un cierto tipo de organización social (a pesar de las contradicciones internas del Imperio inca, como ya hemos visto), y esta visión armoniosa se convirtió en trágica cuando los españoles destruyeron el Estado inca y utilizaron sus restos en su propio beneficio. Porque el concepto de visión del mundo después del desvío por el análisis de las estructuras, conduce inevitablemente (cualidad que le viene de su definición primera) a la restitución de lo concretamente vivido, es decir, a la singularidad del acontecimiento y a la voluntad de comprender las praxis.

Acontecimientos, estructuras, praxis: estos conceptos constituyen vías diferentes para penetrar en una realidad móvil y confusa, que el estudio histórico descompone en unidades necesariamente parciales. Al comienzo, nuestro itinerario arrancaba de consideraciones en parte empíricas y en parte teóricas, que derivaban de la naturaleza de las fuentes y de los problemas planteados por el tema. Nuestros instrumentos de trabajo se han ido enriqueciendo en el recorrido y comprobamos en última instancia que los caminos seguidos se reúnen (a pesar de la irreductible pluralidad de las perspectivas), y que se jerarquizan; si nuestros conceptos iniciales manifiestan su complementariedad, lo hacen con arreglo a un modo de subordinación. Acontecimientos sufridos, representados o actuados; se trata de la acción de otros tantos tipos de praxis, según el campo observado o el punto de vista adoptado. Todas esas praxis desestructuran y reestructuran según lógicas específicas y ritmos temporales diferentes. Interfiere aquí el desfase de niveles, por donde interfieren separaciones y distorsiones. La lógica que rige el dominio mental difiere de la que actúa en el dominio económico-social (resultado en parte opaco de praxis enfrentadas). El ejemplo de la aculturación, ya impuesta o ya espontánea, pero siempre selectiva, ilustra a la vez la especificidad de los niveles, la heterogeneidad de los tiempos históricos y el movimiento significante de los proyectos colectivos. En definitiva, la estructura depende de la actividad particular que subyace a ella; en una perspectiva histórica se impone el primado de las diversas modalidades de praxis.

Falta aún explicitar la articulación de estas últimas, esto es, las relaciones entre prácticas económicas, políticas, ideológicas, etc., tanto en la sincronía como en la diacronía. Pero este análisis no puede reducirse a conclusiones esquemáticas: sabemos que la sociedad inca no se descompone en una simple superposición de planos claramente definidos; distinguimos tales planos por comodidad heu-

rística, bajo reserva de ulteriores revisiones. Nos hallaríamos, así, tentados a decir que en los límites del presente estudio y sobre el fondo de las determinaciones económicas, domina la práctica política: la situación colonial se instaura cuando los españoles sustituyen el Estado inca por la violencia desnuda. No obstante, esta fórmula requiere matices y correcciones, porque desde el punto de vista de los indios el nivel político se impregna de connotaciones ideológicas y religiosas; no da cuenta de los colores originales de la desestructuración indígena. Dicho de otro modo, nuestros conceptos jamás aprehenden simultáneamente la totalidad compleja de la realidad histórica; pero sólo existe la historia total. Dos reducciones la empobrecen de manera simétrica; por una parte, se traduce la historia en una sucesión continua de acontecimientos; pero entonces (sin contar con el hecho de que esa selección proviene de una elección arbitraria) se desdibuja el papel de las estructuras, que aíslan conjuntos parciales; por otra parte, se definen efectivamente series limitadas, dentro de las cuales opera una específica causalidad; pero (prescindiendo de que estas construcciones resultan algunas veces groseras) se plantea el problema del tránsito concreto de una serie a otra. He aquí la doble exigencia de un análisis abstracto y una restitución de lo vivido, que no se satisface con ninguna de las dos reducciones. Tal es la paradoja del historiador: mientras que la naturaleza fragmentaria de los documentos le obliga a sacar lumbre de cualquier leña, en su ambición desmesurada se propone, a la vez, descubrir las lógicas de la historia, generalmente inconscientes, y comprender las praxis que ponen en movimiento esas lógicas, a través de sus representaciones conscientes.

* * *

Estas observaciones sólo pretenden resumir un conjunto de problemas. Tengamos en cuenta los límites de nuestra empresa: elegimos como punto de partida un caso privilegiado, casi experimental, el de un acontecimiento de origen externo, y nos hemos preguntado acerca de sus efectos sobre la sociedad que padeció su impacto. Pero ¿qué sucede cuando se trata de acontecimientos de origen interno? Las rebeliones y los milenarismos suministran ejemplos de este tipo, pero el campo restringido de nuestro tema central (el Perú de 1530 a 1570) no permite desarrollar suficientemente su examen. El presente ensayo exige, pues, ser ampliado tanto en el espacio (comparaciones con México, Paraguay, etc.) como en el tiempo (estudio en la larga duración de los fenómenos de aculturación, rebelión y milenarismo). El carácter por definición limitado

de *nuestro ejemplo de referencia se refleja necesariamente en* sus resultados. Pero en estos terrenos desconocidos era importante, en primer término, elaborar una problemática, aunque sea provisional, a partir de un caso preciso.

Visión de los vencidos: ¿verdaderamente vencidos? Sí, ciertamente, si se trata de la suerte de las armas y de la situación colonial. Pero sabemos que *las rebeliones indígenas revisten formas muy* diferentes según el contexto en que se desarrollan. Los araucanos adoptan ciertos elementos de la cultura europea como un instrumento de combate, porque la relativa debilidad de los españoles en Chile les permite, por así decirlo, este lujo. En cambio, los indios del Perú manifiestan una intensa fidelidad a su tradición; seguramente porque resulta imposible (salvo en lo imaginario) cualquier otra forma de rebelión. Ahora bien, desde el comienzo de su revuelta, Manco Inca indica el sentido de esta fidelidad: precisamente la resistencia al español. Resistencia pasiva, por cierto, con la fuerza de la inercia, pero es una fuerza querida y cultivada, una inercia defendida ferozmente. La tradición es aquí el medio del rechazo, un rechazo silencioso, obstinado, renovado en cada generación. Y en la medida en que los rastros de la antigua civilización inca han atravesado los siglos hasta nuestros días, podemos decir que incluso ese tipo de rebelión, esa praxis imposible, ha triunfado en cierta manera. Los vencidos consiguen así, en su derrota, una emocionante victoria.

Apéndice

FUENTES SOBRE LA DEMOGRAFIA DEL PERU EN EL SIGLO XVI Y A COMIENZOS DEL SIGLO XVII

En el Perú, los estudios de demografía sólo disponen de algunos jalones, progresivamente menos seguros a medida que retrocedemos en el tiempo. Por lo general, se trata de listas de tributarios, es decir, de documentos parciales e imperfectamente sensibles a la evolución de la población total. El recurso a los registros parroquiales se impone; sabemos que en Europa han permitido la renovación de este tipo de investigaciones. En el Perú, los encontramos normalmente a partir de la primera mitad del siglo XVII (aunque no sin graves lagunas según las regiones). Pero hasta el presente no ha sido emprendida su utilización sistemática.

Hacia 1630, Vázquez de Espinosa indica un total de 231.000 tributarios para el territorio que corresponde a las Audiencias de Lima y Charcas [1]. Recuerda también la visita general efectuada mientras era virrey Francisco de Toledo, en 1571-1574, y cita, para el mismo territorio, un total de 186.000 tributarios, es decir, un descenso general del 23 por 100 en medio siglo. Sin embargo, si estudiamos en detalle las indicaciones de Vázquez de Espinosa, observamos que la disminución varía según las provincias: el norte

---

[1] Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales,* Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 108, Washington, 1948, páginas 644-670. Vázquez de Espinosa redactó su obra hacia 1628-1630, pero sus viajes a las Indias occidentales son anteriores. La fecha de 1630 se cita, pues, solamente por comodidad; las cifras indicadas pueden remontarse, según los casos, a los años de 1610-1620.

del Perú (Trujillo, Piura, Guayaquil, Chachapoyas, Huánuco, Los Reyes) pasa de 94.857 a 59.558 tributarios, con un descenso del 37 por 100, mientras que el sur (Cuzco, Huamanga, Arequipa, Chucuito, Charcas, La Paz) pasa de 192.538 tributarios a 171.650, o sea, una baja del 10 por 100. De este modo, la disminución global proviene de movimientos parciales desiguales.

Para la fecha intermedia de 1591 disponemos del documento redactado por Luis de Morales Figueroa [2], que da para el conjunto del virreinato (las tres Audiencias de Quito, Lima y Charcas) una lista de 311.257 tributarios. Pero se trata de un texto de difícil interpretación. Kubler lo utiliza, en el *Handbook of South American Indians,* para probar que el movimiento demográfico conoció un período de estabilidad de 1571 a 1591 [3]. En efecto, siguiendo a Morales obtenemos un total de 277.286 tributarios para las Audiencias de Lima y Charcas [4], lo cual representa, en relación con la cifra de 1571 (287.395), un descenso del 3,8 por 100 solamente. Kubler atribuye este escalón en la curva demográfica a las medidas de Toledo [5]. Pero en el mismo *Handbook,* Rowe sitúa el documento de Morales en otra fecha, porque atribuye la misma cifra de 311.257 contribuyentes (para el conjunto de virreinato) a la visita general de 1571-1574. Si la fecha de Rowe esta justificada, no es extraño que Kubler descubra un escalón entre 1571 y 1591. En verdad, si examinamos más de cerca el documento en cuestión, constatamos que es muy heteróclito; incluso admitiendo que la visita general a la que se refiere Morales sea la de Toledo, es preciso tener en cuenta que cita *revisitas* para algunas provincias, esto es, cálculos posteriores. Ahora bien, esas *revisitas* se refieren a la Audiencia de Quito y a las regiones de Jaén y de los Chachapoyas, es decir, territorios situados al norte del virreinato, donde el descenso demográfico, de 1571 a 1630 (según Vázquez Espinosa), parece singularmente fuerte. Pero podemos suponer que si Morales indica para el sur del Perú cifras próximas a las de 1571 es porque, efectivamente, el descenso demográfico resulta allí menos acentuado

[2] Luis de Morales Figueroa, *Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Perú, fecha por mandado del Señor marqués del Cañete, la cual se hizo por Luis de Morales Figueroa, por el libro de las tasas de la visita general y por las revisitas que después se han hecho...* en «Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía», Madrid, 1866, t. VI, págs. 41-63.

[3] G. A. Kubler, «The Quechua in the colonial world», *Handbook of South American Indians,* Washington, 1946, t. II, págs. 331-410.

[4] Ver el cuadro general (I) dado en este anexo.

[5] Kubler, *ob. cit.,* pág. 337.

que en el norte y no se consideraron necesarias *revisitas* a tales regiones [6].

J. H. Rowe considera que los 311.257 tributarios corresponden, para 1571, a una población total de 1,5 millones de habitantes [7]. A. Rosenblat juzga demasiado débil este cálculo [8]. Un manuscrito fechado en 1586 y redactado por Canelas Albarrán permite perfilar algo más estos datos; estima la población total del conjunto del virreinato en 1.346.755 indios [9]; pero esta última cifra sólo es indicativa para el fin del período que se extiende de 1571 a 1591.

Las últimas indicaciones globales, según nos remontamos en el tiempo, se detienen al llegar a 1561. En relación con el censo efectuado en esa fecha, Matienzo indica el número de 535.000 tributarios para el conjunto del virreinato [10]. Por otra parte, añade que muchos indios huían para escapar al censo verificado por los visitadores. ¿Se inspiró en el mismo censo López de Velasco, que redacta su obra de 1571 a 1574? Según él, el virreinato comprendía 680.000 contribuyentes [11]. Citando ambas fuentes, A. Rosenblat considera demasiado elevadas éstas cifras; basa sus hipótesis sobre un tercer documento, un manuscrito de la «Colección Muñoz», fechado en 1561 (pero publicado «sin fecha» por José Torre Revello) [12]. Este manuscrito da a la vez una lista de tributarios y un

---

6 Para las provincia de Cuzco, Huamanga, Arequipa, Chucuito, La Paz y Charcas, Vázquez de Espinosa indica 192.538 tributarios en 1571, y Morales 198.112 en 1591 (véase el cuadro general [I] dado en este anexo).

7 J. H. Rowe, «Inca culture in the time of the Spanish Conquest», *Handbook of South American Indians,* t. II, pág. 184.

8 A. Rosenblat, *ob. cit.,* pág. 254.

9 Juan Canelas Albarrán, *Descripción de todos los reinos del Perú, Chile y Tierra Firme con declaración de los pueblos, ziudades, naturales, españoles y otros generaciones que tienen en cada provincia de por sí,* manuscrito 3.178 de la Biblioteca Nacional de Madrid, citado por A. Rosenblat, *ob. cit.,* página 84. Partiendo de este documento, Rosenblat indica un total de 1.796.312 indios, pero para un territorio que se extiende desde Quito a Santa Cruz de la Sierra; pero Canelas Albarrán cita para las dos «provincias» suplementarias aquí englobadas por A. Rosenblat —Tucumán y Sta. Cruz de la Sierra— 270.000 y 150.000 indios respectivamente.

10 Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (1567), París, 1967, pág. 110.

11 Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias,* Madrid, 1894, pág. 400. La obra de López de Velasco, redactada de 1571 a 1574, se apoya sobre documentos anteriores.

12 *Relación de los naturales que ay en los repartimientos del Perú, en la Nueba Castilla y Nuebo Toledo así de todas hedades como tributarios, comforme a lo que resulta de la visita que dello se hizo por horden del visorrey Marqués del Cañete. El valor de los tributos en que están tasados hasta el año de mil e qui(niento)s e sesenta e uno,* Colección Muñoz, t. LXV, f. 46, manuscrito de la Academia de la Historia, Madrid. El documento es citado por A. Rosenblat, *ob. cit.,* págs. 86 y 253, y publicado por J. Torre Revello,

censo de la población global, citando, respectivamente, las cifras de 396.000 y 1.758.565.

Resumamos; tenemos tres cálculos para 1561: el primero, fuerte (López de Velasco: 680.000 tributarios); el segundo, medio (Matienzo: 535.000), y el tercero, débil (manuscrito Muñoz: 396.000). Sin embargo, al examinar con detalle el texto de López de Velasco constatamos que las cifras indicadas para cada provincia coinciden en casi todos los casos con las del manuscrito llamado de 1561; es, por tanto, probable que ambos documentos utilizaran la misma fuente. Desde luego, el total al que llega López de Velasco es muy superior al del manuscrito. Pero es preciso tener en cuenta que López de Velasco atribuye 360.000 contribuyentes a la provincia de Potosí, «contando a todos los que van a trabajar en las minas», cuando ese territorio comprende de ordinario de 30.000 a 50.000 indios [13]. Si suponemos que López de Velasco cuenta en su suma total dos veces a los mitayos de Potosí (es decir, de 310.000 a 330.000, cifras que parecen, con mucho, demasiado elevadas), obtenemos para el virreinato una evaluación que varía de 350.000 a 370.000 tributarios; ¿debemos adoptar este cálculo bajo? Las indicaciones de López de Velasco pueden recordarse también de otra manera. En efecto, cita cifras para cada Audiencia: 93.000, la de Quito; 300.000, Lima, y 100.000, Charcas [14], es decir, un total de 495.000, más próximo al cálculo intermedio propuesto por Matienzo. Por otra parte, es preciso añadir que la lista suministrada por el manuscrito de 1561 resulta ser incompleta; no comprende ni Jaén, ni Cuenca, ni Santiago de los Valles, ni Juan de Salinas, ni Chucuito; según López de Velasco, Vázquez de Espinosa y Garci Diez, podemos atribuir al conjunto de estos territorios de 40.000 a 50.000 tributarios, cosa que eleva la evaluación total contenida en el manuscrito a 440.000 o 450.000, más próxima también al cálculo intermedio. Parece, entonces, que el texto de Matienzo constituye un avance más válido de lo que estima A. Rosenblat. En definitiva, podemos retener para 1561 la hipótesis intermedia de 500.000 tributarios aproximadamente, para una población de 2,5 millones de habitantes [15].

«Un resumen aproximado de los habitantes del Virreynato del Perú en la secunda mitad del siglo XVI», *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, VII, 1929, págs. 297-300.

[13] López de Velasco, *ob. cit.*, pág. 496.

[14] *Ibid.*, págs. 430, 457.

[15] A. Rosenblat, *ob. cit.*, pág. 88, establece el cuadro de la población del continente americano hacia 1570; atribuye 400.000 habitantes al Ecuador. 1.500.000 al Perú y 700.000 a Bolivia (correspondiendo estos tres territorios a las actuales fronteras, dan un total de 2.800.000 habitantes).

Estos datos permiten precisar las diferencias regionales. Si agrupamos las provincias sobre las cuales hay indicaciones en las diversas fuentes, obtenemos los resultados siguientes (el cuadro 1 comprende las provincias del centro y del norte de la Audiencia de Lima, y el cuadro 2 unifica las tres provincias del sur del virreinato):

CUADRO 1

Provincias	1561	1571	1591	1630
Lima	25.577		30.708	
Huánuco	23.506		18.089	
Trujillo	42.000		17.597	
Píura	6.054		3.537	
Chachapoyas	16.309		7.045	
Guayaquil	2.280		2.198	
Total	115.726 (tributarios)	94.857	79.174	59.358

CUADRO 2

Provincia	1561	1571	1591	1630
Arequipa	40.000	23.943	19.794	16.972
Huamanga	22.504	22.162	26.054	16.542
Cuzco	77.000	67.550	74.977	65.660
La Paz	30.131	28.612	27.837	28.302
La Plata	46.000	32.492	31.671	29.908
Total	215.635 (tributarios)	174.769	180.133	157.384

Comprobamos, para el total del cuadro 1, un descenso general del 49 por 100 de 1561 a 1630. El descenso es particularmente fuerte de 1561 a 1571, donde alcanza el 18 por 100. Para el período de treinta años que va de 1561 a 1591, la despoblación es del orden del 34 por 100. En cambio, la baja es sólo del 15 por 100 de 1561 a 1630 para el total del cuadro 2 (los cálculos intermedios son más dudosos para el cuadro 2: ¿es necesario admitir un aumento desde 1571 a 1591?).

Para la Audiencia de Quito, Vázquez de Espinosa no ofrece indicaciones precisas. Pero podemos comparar los datos de 1561 y los de Figueroa de 1591 (datos relativamente seguros, ya que se trata de *revisitas*):

	1561	1591
Quito	48.134	23.380
Cuenca	8.000	1.472
Zamora	6.093	685
Loja	6.000	2.849
Jaén	10.000	2.654
Total	80.227	31.040

Por tanto, es en la parte más septentrional del virreinato donde se produce el descenso demográfico más marcado. Durante el período de treinta años que va de 1561 a 1591, la despoblación alcanza el 61 por 100 (e incluso el 90 por 100 en la provincia de Zamora) [16].

16 Véase el gráfico 2.

RESUMEN DE LAS PRINCIPALES FUENTES ACERCA DE LA POBLACION DEL PERU EN EL SIGLO XVI

Provincias	1560 aprox. L. de V.	1561 Man.	1561 Man.	1571 V. de E. R. G. I.	1586 C. A.	1591 (?) M. F.	1628 V. de E.
	Tribut.	Tribut.	Pob. tot.	Tribut.	Pob. tot.	Tribut.	Tribut.
Quito	43.000	48.134	240.670		118.141	24.380	
Cuenca	8.000					1.472	
Zamora	5.000	6.093	11.222		8.100	685	
Loja	6.000	3.647	9.495		16.000	2.849	
Jaén	10.000				11.397	2.654	
Puerto Viejo	1.500	1.377	2.297		4.102	1.253	
J. Salinas	18.000				40.000		
J.Moyobamba					3.993	678	
Piura	6.000	6.054	16.617		12.818	3.537	
Guayaquil	3.000	2.280	4.742		7.355	2.198	
Trujillo	42.000	42.000	215.000		79.670	17.597	
Chachapoyas	16.000	16.309	58.397	94.857	40.311	7.045	59.358
Huánuco	23.000	23.506	118.470			18.089	
Los Reyes	25.000	25.577	99.601			30.708	
Jauja		5.328	17.248				
Huamanga	33.000	22.504	112.520	22.162 35.000	153.495	26.054	16.542
Arequipa	40.000	40.366	201.830	23.943	93.975	19.794	16.972
Cuzco	77.000	77.000	267.000	67.550	400.075	74.977	65.660
La Paz	30.000	30.131	150.655	28.612	131.189	27.837	28.302
Charcas La Plata	46.000	46.560	232.800	32.492	144.436	31.671	29.908
Potosí	30.000						
Chucuito *(b)*				17.779	81.698	17.779	13.364
Total *(c)*	462.000	396.866	1.758.564		1.346.755	311.257	

(a) Abreviaturas:

L. de V.: López de Velasco.
Man. : Manuscrito de la colección Muñoz, citado por A. Rosenblat, *op. cit.*
V. de E.: Vázquez de Espinosa.
R. G. I. : Relaciones geográficas de Indias.
C. A. : Canelas Albarrán.
M. F. : Morales Figueroa.
Tribut. : Tributarios.
Pob. tot. : Población total.

(b) Según *Garci Diez*, la *provincia de* Chucuito tenía 15.404 contribuyentes en 1567.

(c) Para el documento de Canelas Albarrán (1586), A. Rosenblat indica un total de 1.796.312 indios, pero se trata de un territorio que se entiende desde Quito a Santa Cruz de la Sierra (*La población indígena...*, t. I, pág. 252).

RESUMEN DE RESPUESTAS A LAS «RELACIONES GEOGRAFICAS»

I. *Demografía*

Relaciones	Caracteres de la demografía			Factores de explicación					
	Número	Salud	Vida	Guerras	Epidemias y enfermedades	Desplazamientos	Trabajo	Alimentación y bebida	Libertad
Abancay	—	—	—	0	+	+	0	0	0
Atunrucana	—	—	0	0	+	+	+	—	0
Atunsora	—	—	0	+	+	0	+	0	+
Chumbivilcas	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Collaguas	+	0	—	0	0	0	—	+	+
Cuenca	—	0	0	+	+	0	0	0	+
Alusi	+	+	0	—	—	0	0	0	0
Canaribamba	—	0	0	+	0	0	0	0	0
Chunchi	+	+	0	—	—	0	0	0	0
Pacaibamba	—	0	0	+	0	+	0	+	—
Pacha	—	0	0	+	+	0	0	0	0
S. L. Paute	—	0	0	0	0	0	0	0	0
Pueleusi	—	0	—	«No saben nada»					
Huamanga	—	0	0	+	0	+	0	0	0
Huancavelica	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Jauja	—	—	—	+	0	0	0	+	0
Otavalo	—	=	—	+	+	0	+	0	0
Pacajes	—	—	—	0	+	+	+	+	0
Paz (La)	—	0	0	+	+	0	0	0	0
Rucanas	—	0	0	0	0	+	+	0	0
Vilcas Guaman	—	—	0	0	+	+	+	0	0

Explicación: + : presencia, o mayor cantidad (hacia 1580).
— : ausencia o cantidad menor (hacia 1580).
= : igualdad.
0 : falta de respuesta, o de mención.

Nota. Respetamos la ortografía de las *Relaciones geográficas* y la presentamos en orden alfabético, pero es preciso tener en cuenta que la *Relación* de Cuenca es «compuesta», es decir, que se subdivide en varias *Relaciones* parciales.

RESUMEN DE RESPUESTAS A LAS «RELACIONES GEOGRAFICAS»

II. *Aculturación: agricultura y crianza de ganado*

Relaciones	Cultivos y ganadería tradicionales			Cultivos y ganadería de origen español					
	Maíz	Papas	Llamas	Ganado mayor	Ovinos	Trigo	Legumbres	Frutas	Viñedos
Abancay	+	+	0	0	0	+	0	+	0
Atunrucana	+	+	+	(+)	(+)	(+)	+	+	0
Atunsora	+	+	+	+	+	(+)	+	+	—
Chumbivilcas	+	+	+	0	0	+	0	+	+
Collaguas	+	+	+	—	(+)	+	—	—	—
Cuenca	+	+	0	+	+	+	+	+	0
Alusi	+	+	0	+	+	+	+	+	0
Canaribamba	+	0	0	+	0	0	0	0	0
Chunchi	+	+	0	+	+	+	+	+	+
Pacaibamba	0	0	0	+	0	0	0	0	0
Pacha	+	0	0	+	+	+	+	+	0
S. L. Paute	+	+	0	—	+	—	0	+	—
Pueleusi	+	0	0	+	+	+	+	+	—
Huamanga	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Huancavelica	0	0	+	+	+	0	0	0	0
Jauja	+	+	+	+	+	+	+	+	—
Otavalo	+	+	+	+	+	+	+	+	(+)
Pacajes	—	+	+	+	(+)	—	(+)	—	—
Paz (La)	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Rucanas	+	+	+	(+)	(+)	(+)	+	+	+
Vilcas Guaman	+	+	+	+	+	+	+	+	0

Nota.—Con el signo (+) indicamos la presencia del elemento mencionado pero en poca cantidad.

RESUMEN DE RESPUESTAS A LAS «RELACIONES GEOGRAFICAS»

III. *Aculturación: alimento y vestuario*

Relaciones	Alimentos de origen español [1]				Prendas de origen español [3]				
	Frutas y legumbres	Trigo y pan	Carne [2]	Vino	Sombrero	Alpargatas y zapatos	Botas	Calzones cortos	Jubón
Abancay	*Comen las comidas de los españoles*				—	—	—	—	—
Atunrucana	0	0	0	0	—	—	—	+	—
Atunsora	0	0	0	0	—	—	—	—	—
Chumbivilcas	0	0	0	0	(+)	—	—	—	—
Collaguas	0	0	0	+	+	—	—	—	—
Cuenca	+	+	0	0	—	—	—	—	—
Alusi	0	0	0	0	+	+	(+)	0	(+)
Canaribamba	0	+	0	0	—	—	—	—	—
Chunchi	0	0	+	0	(+)	(+)	—	(+)	—
Pacaibamba	0	0	0	0	—	—	—	—	—
Pacha	0	0	0	0	—	—	—	—	—
S. L. Paute	0	+	+	0	(+)	(+)	—	—	—
Pueleusi	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Huamanga	0	0	0	0	—	—	—	—	—
Huancavelica	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Jauja	+	+	+	0	—	—	—	—	—
Otavalo	+	+	+	0	—	—	—	—	—
Pacajes	0	0	0	0	—	—	—	—	—
Paz (La)	0	0	0	0	+	—	—	—	—
Rucanas	0	0	0	0	—	—	—	+	—
Vilcas Guaman	0	0	0	0	—	—	—	—	—

[1] Los textos son aquí particularmente difíciles de interpretar. Podemos admitir que en muchos casos la falta de mención, es decir: 0, implica la falta de consumo.

[2] Utilizamos el signo + cuando los indios consumen carne de un animal de origen español o cuando consumen habitualmente carne de llama, porque está probado que en otro tiempo ese consumo se reservaba de modo exclusivo a los curacas (aculturación interna).

[3] El cuadro ordena las respuestas de los hombres (parece que la vestimenta femenina no varió). Anotamos una respuesta negativa — cuando el texto dice explícitamente que los indios se visten al modo tradicional, sin mencionar elemento español alguno. El signo (+) entre paréntesis significa que el elemento español lo llevan sólo algunos individuos (generalmente, los curacas).

RESUMEN DE RESPUESTAS A LAS «RELACIONES GEOGRAFICAS»

IV. *El tributo*

Relaciones	Tributo pagado en:				
	Dinero	*Maíz*	Trigo	Tejido	Ganado[1]
Abancay	+	+	+	0	0
Atunrucana	+	+	+	+	+
Atunsora	+	+	0	0	0
Chumbivilcas	+	+	+	+	+
Collaguas	+	+	+	+	+
Cuenca	+	0	0	0	0
Alusi	+	+	+	+	(+)
Canaribamba	+	0	0	0	0
Chunchi	0	+	0	+	(+)
Pacaibamba	+	0	0	0	0
Pacha	0	+	+	0	0
S. L. Paute	+	+	0	+	0
Pueleusi	+	+	+	+	0
Huamanga	+	+	+	+	+
Huancavelica	0	0	0	0	0
Jauja	+	+	+	—	—
Otavalo	0	0	0	0	0
Pacajes	+ (?)	0	0	0	0
Paz (La)	+	—	—	+	+
Rucanas	+	+	+	+	+
Vilcas Guaman	+	0	0	0	0

[1] Se trata, generalmente, de llamas. El signo (+) entre paréntesis alude a los cerdos. No hemos hecho mención de las aves.

GRAFICOS

Los documentos que han permitido construir las pirámides indican edades normalmente redondeadas sobre la cifra de 5 y, sobre todo, 10, incluso para los niños. Este es el motivo de que hayamos adoptado como grupos de edades: 0-5 años, 6-10 años, etc., o bien, 0-10 años, 11-20 años, etc. Las pirámides tienen una corrección gráfica por lo que respecta a los primeros grupos de edades (0-5 años ó 0-10 años).

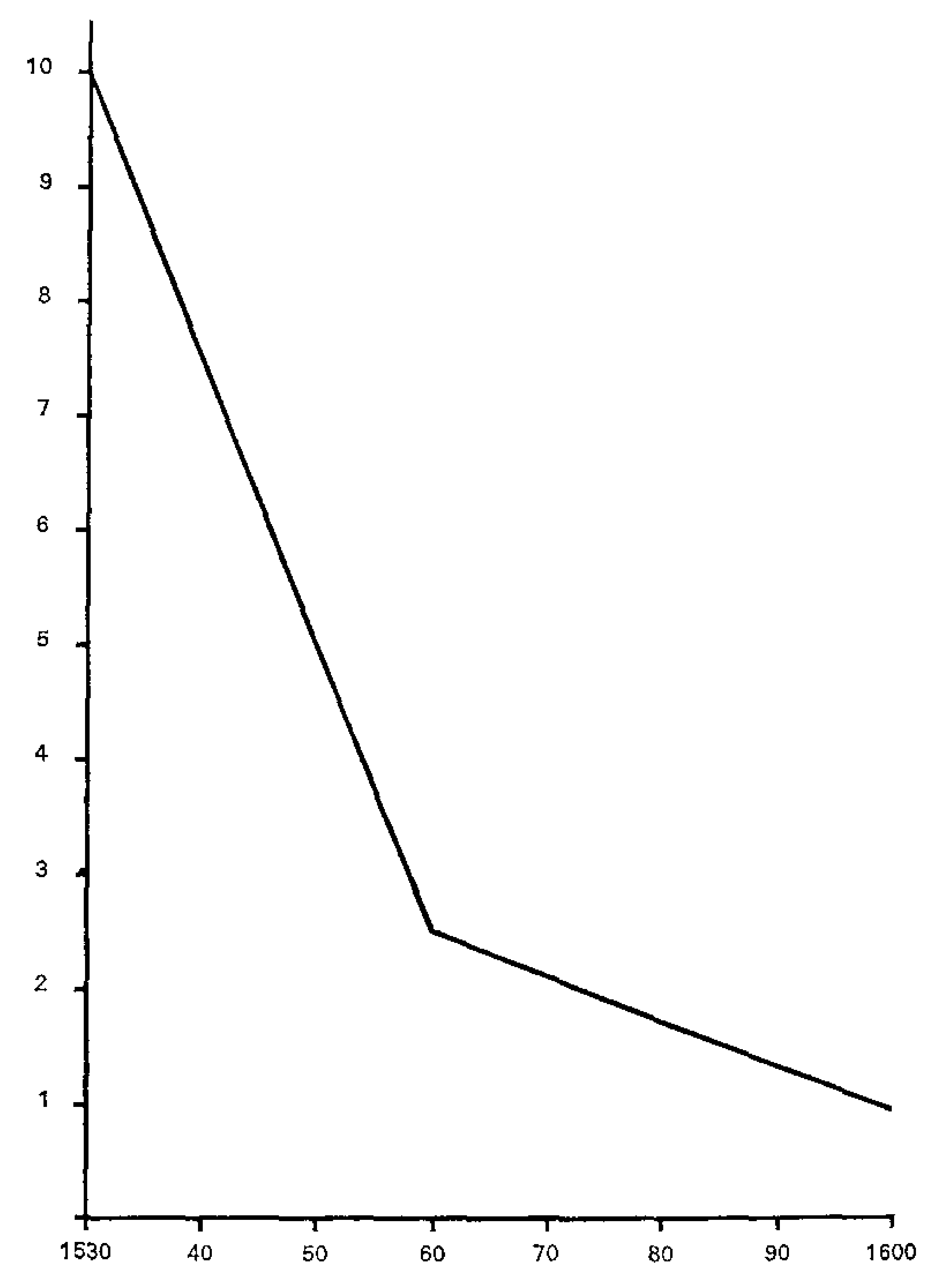


Gráfico 1: *Evolución hipotética de la población del Perú en el siglo XVI*

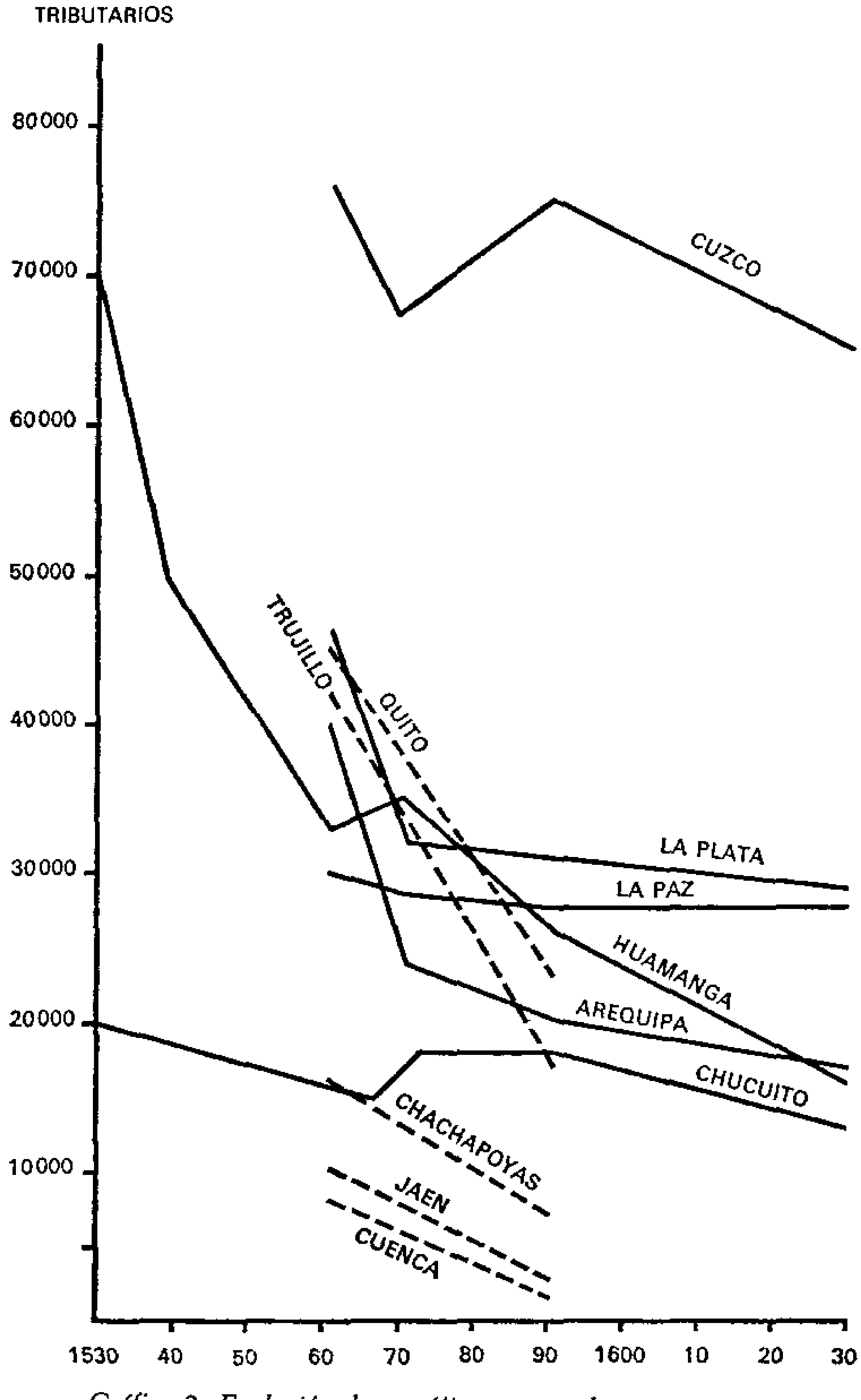


Gráfico 2: *Evolución demográfica comparada*

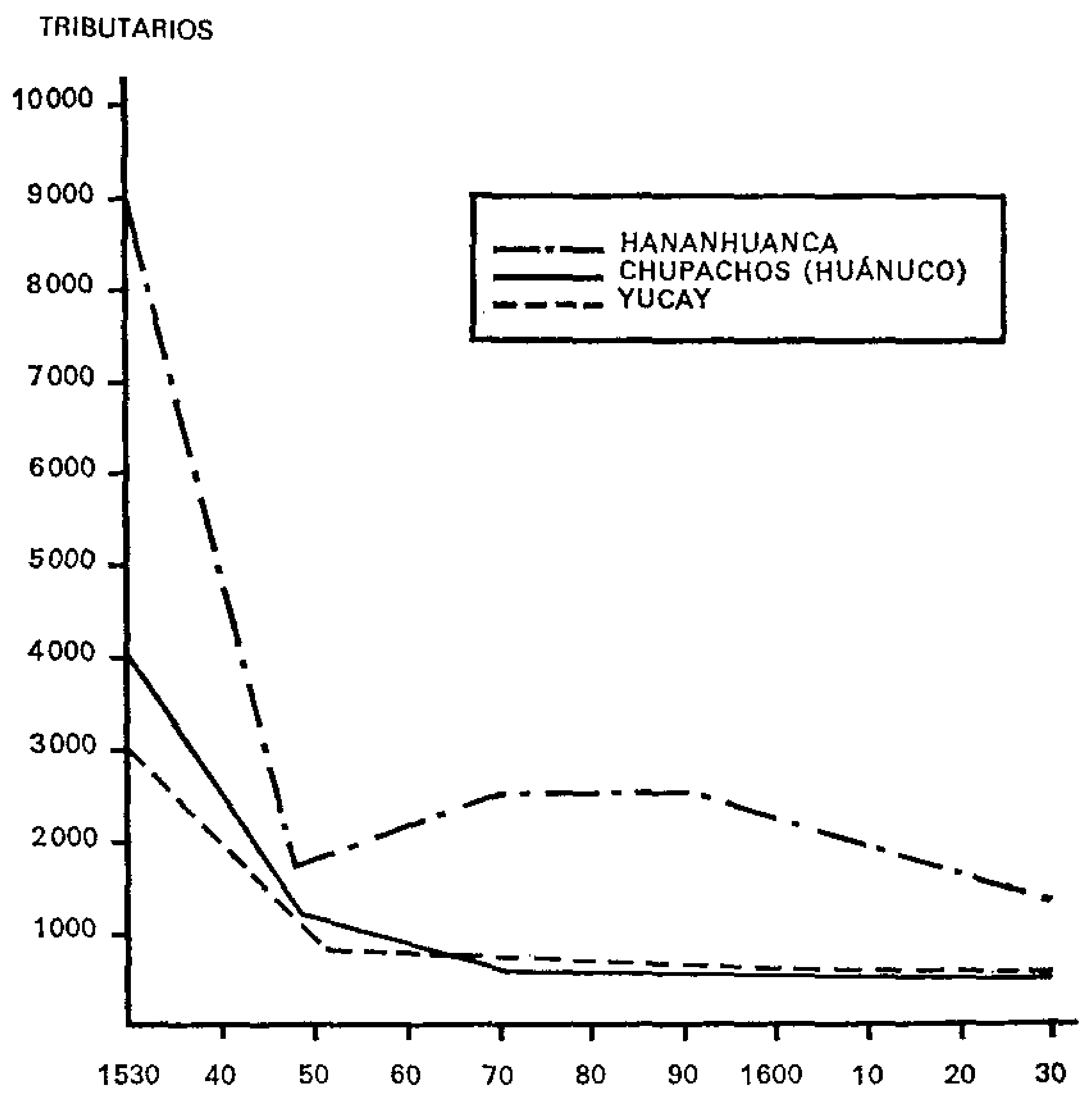


Gráfico 3: *Curvas demográficas en Hananhuanca, Huánuco y Yucay (según los contribuyentes)*

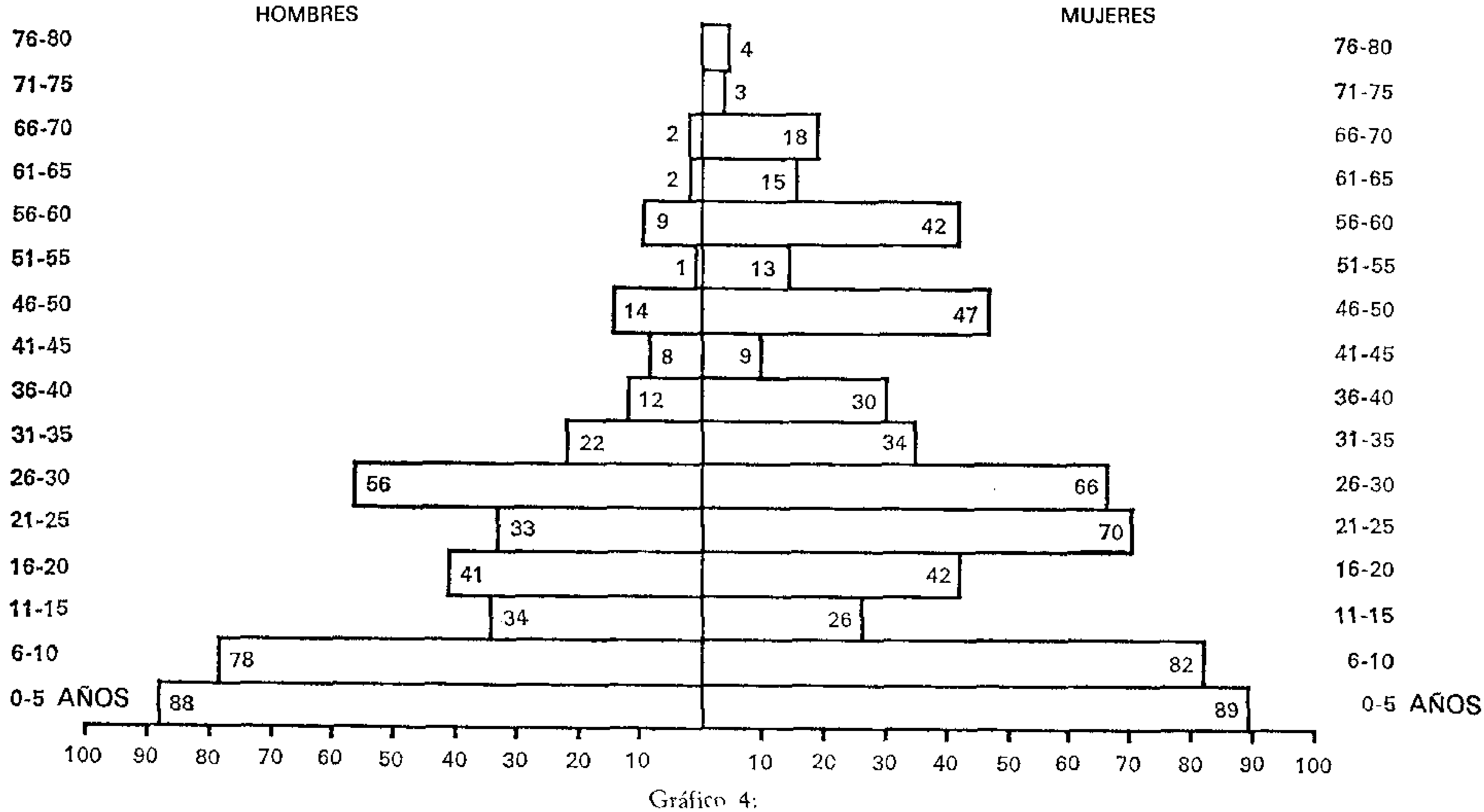


Gráfico 4:

Pirámide de las edades de los chupachos (Huánuco) —1562—. Muestra de 1.004 habitantes, de los que en el documento sólo se cita la edad de 990; grupos de edad de cinco años.

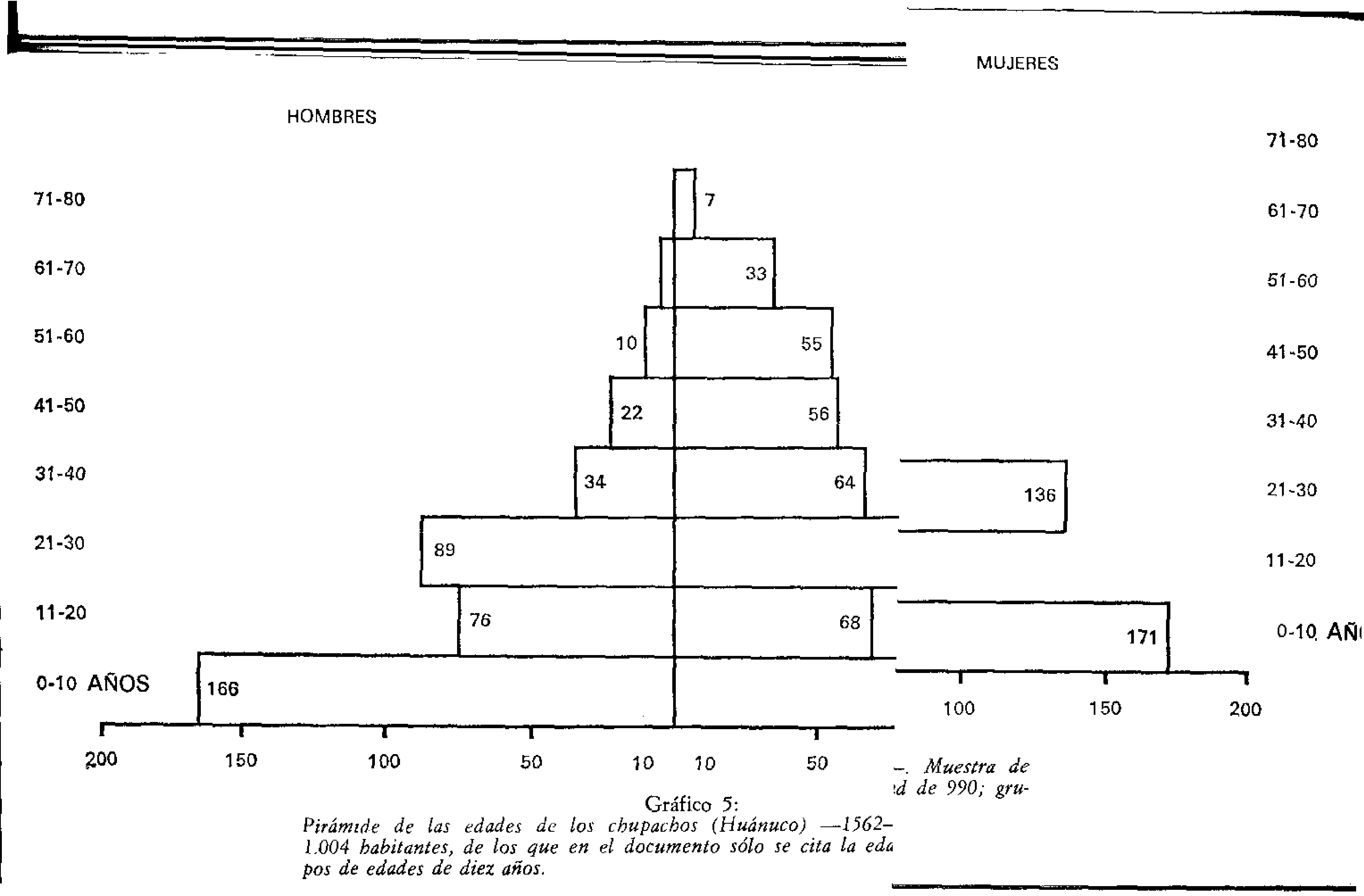


Gráfico 5:
Pirámide de las edades de los chupachos (Huánuco) —1562—. Muestra de 1.004 habitantes, de los que en el documento sólo se cita la edad de 990; grupos de edades de diez años.

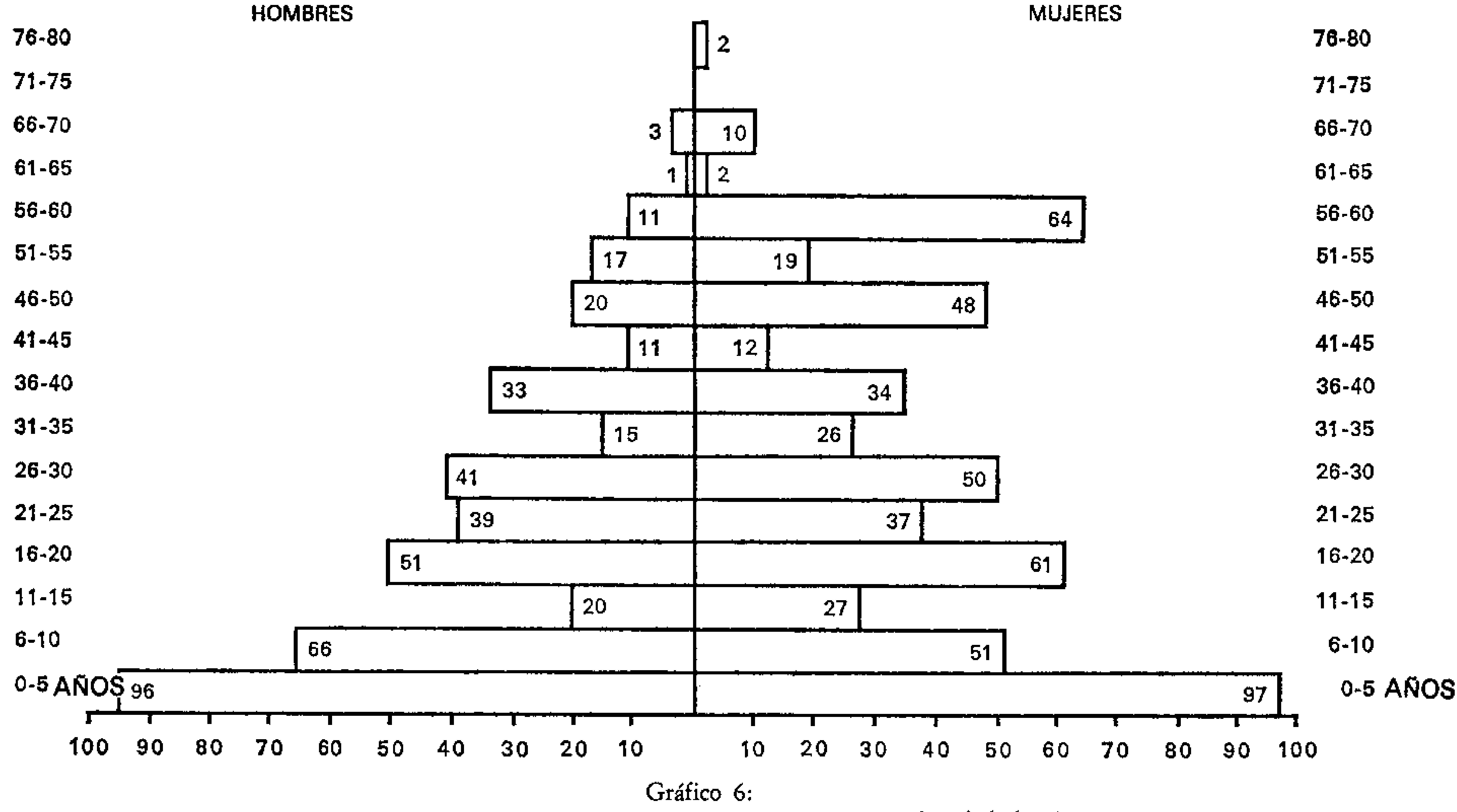


Gráfico 6:
Pirámide de edades en Yucay (964 hab.) —1571—; grupos de edad de cinco años.

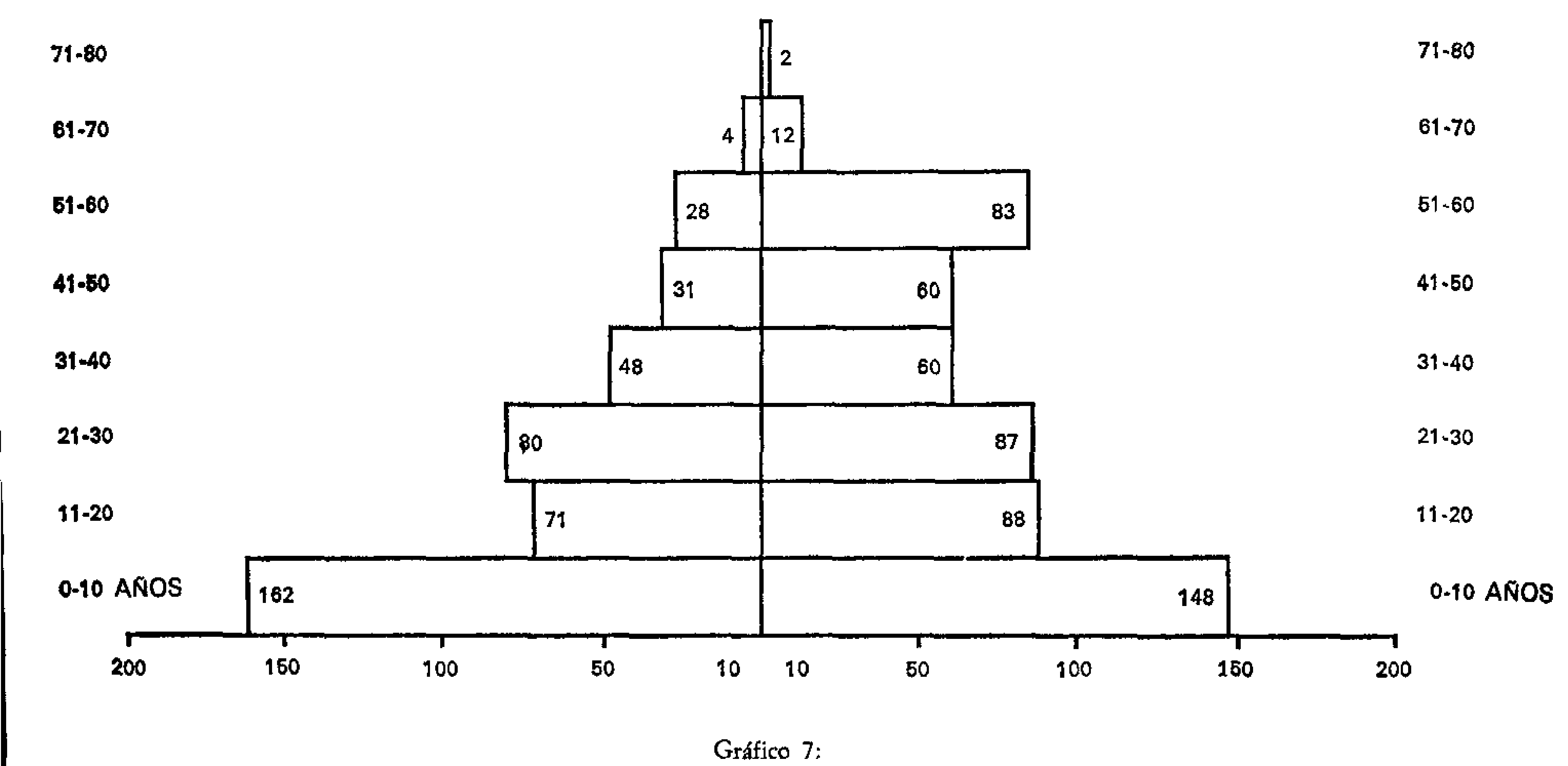


Gráfico 7:
Pirámide de edades en Yucay (964 hab.) —1571—; grupos de edad de diez años.

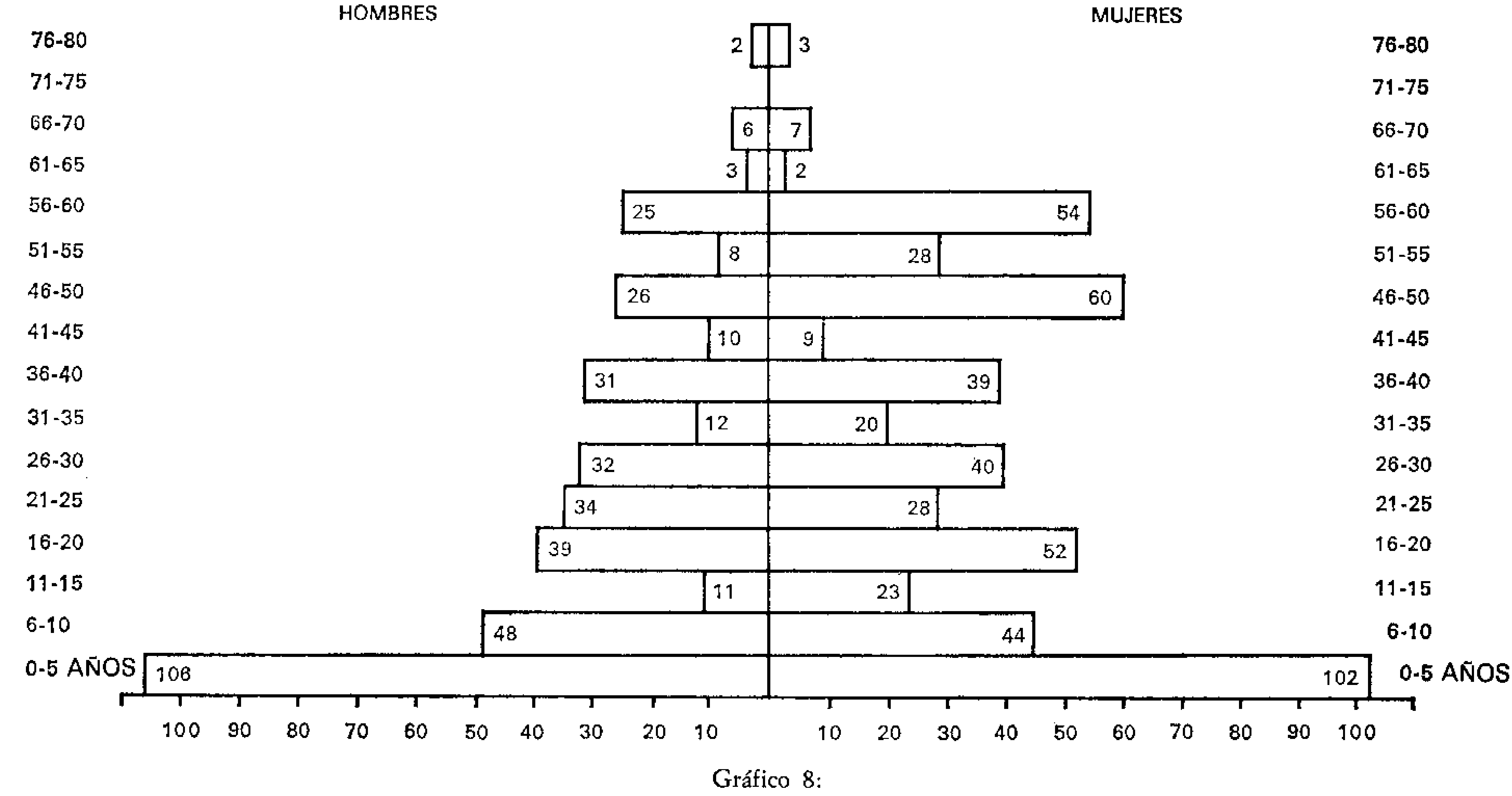


Gráfico 8:

Pirámide de edades en Urubamba (904 hab.) —1571—; grupos de edad de cinco años.

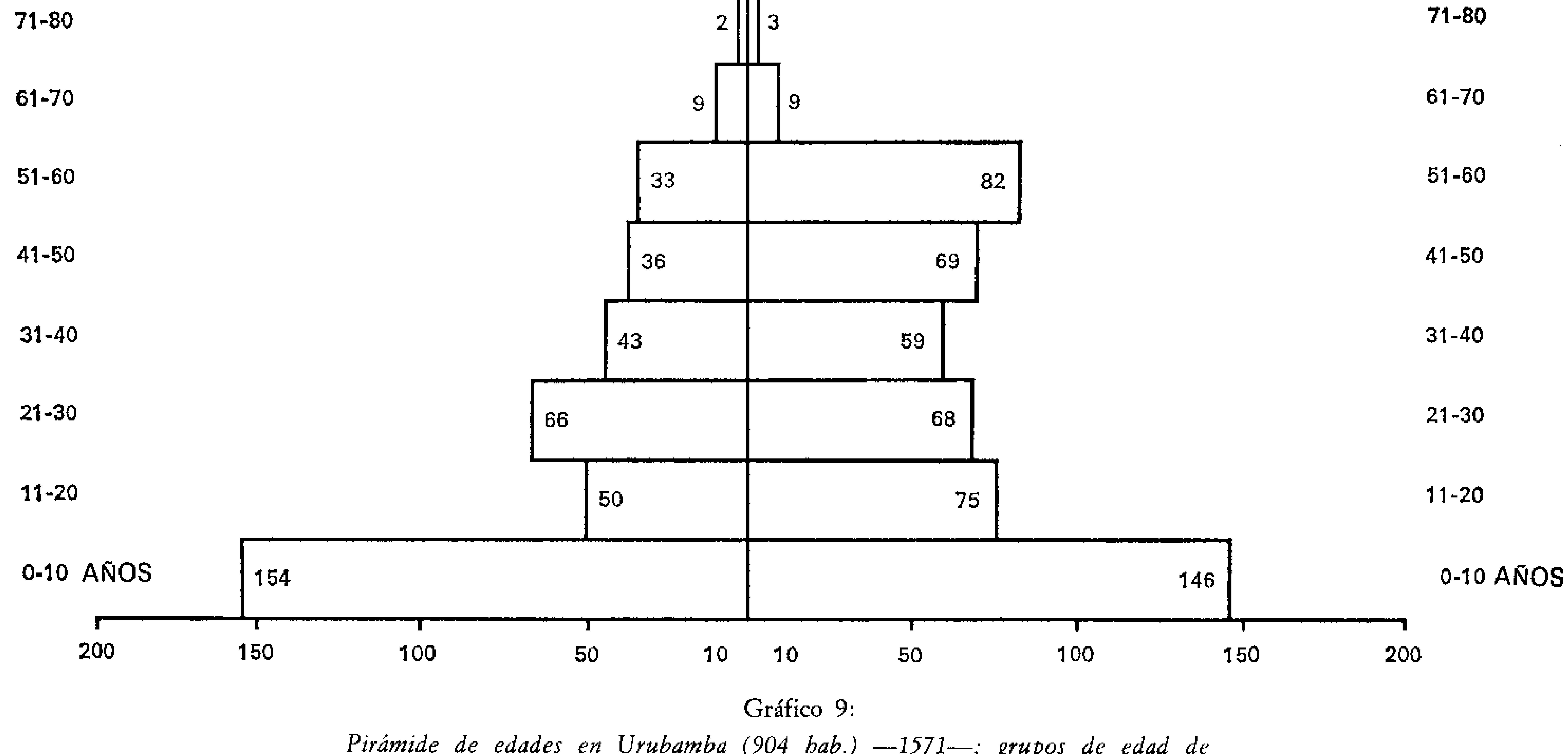
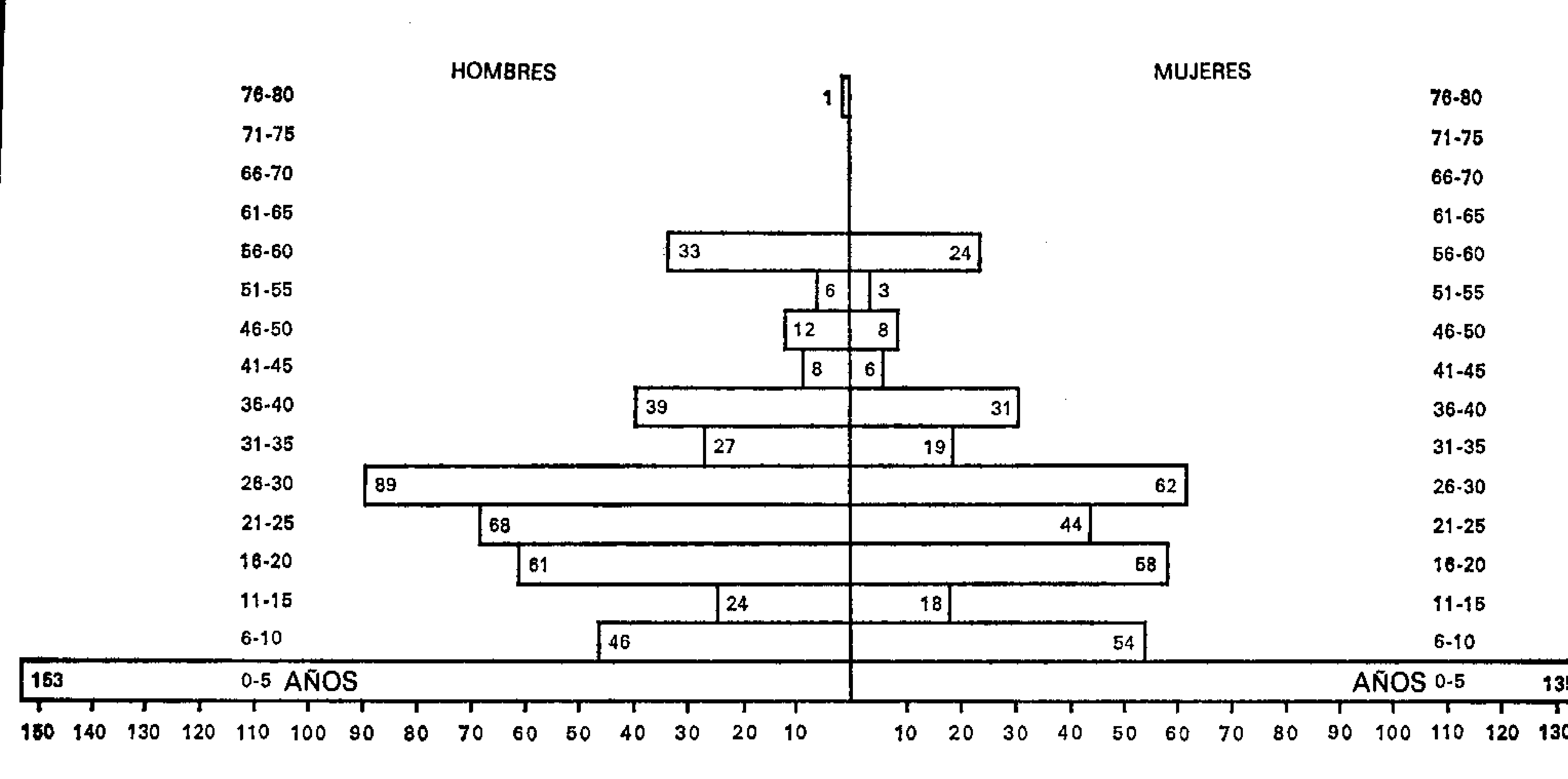


Gráfico 9:

Pirámide de edades en Urubamba (904 hab.) —1571—; grupos de edad de diez años.


HOMBRES
MUJERES
76-80
71-75
66-70
61-65
56-60
51-55
46-50
41-45
36-40
31-35
26-30
21-25
16-20
11-15
6-10
0-5 AÑOS
AÑOS 0-5
1
33
24
6
3
12
8
8
6
39
31
27
19
89
62
68
44
61
58
24
18
46
54
153
150 140 130 120 110 100 90 80 70 60 50 40 30 20 10
10 20 30 40 50 60 70 80 90 100 110 120 130

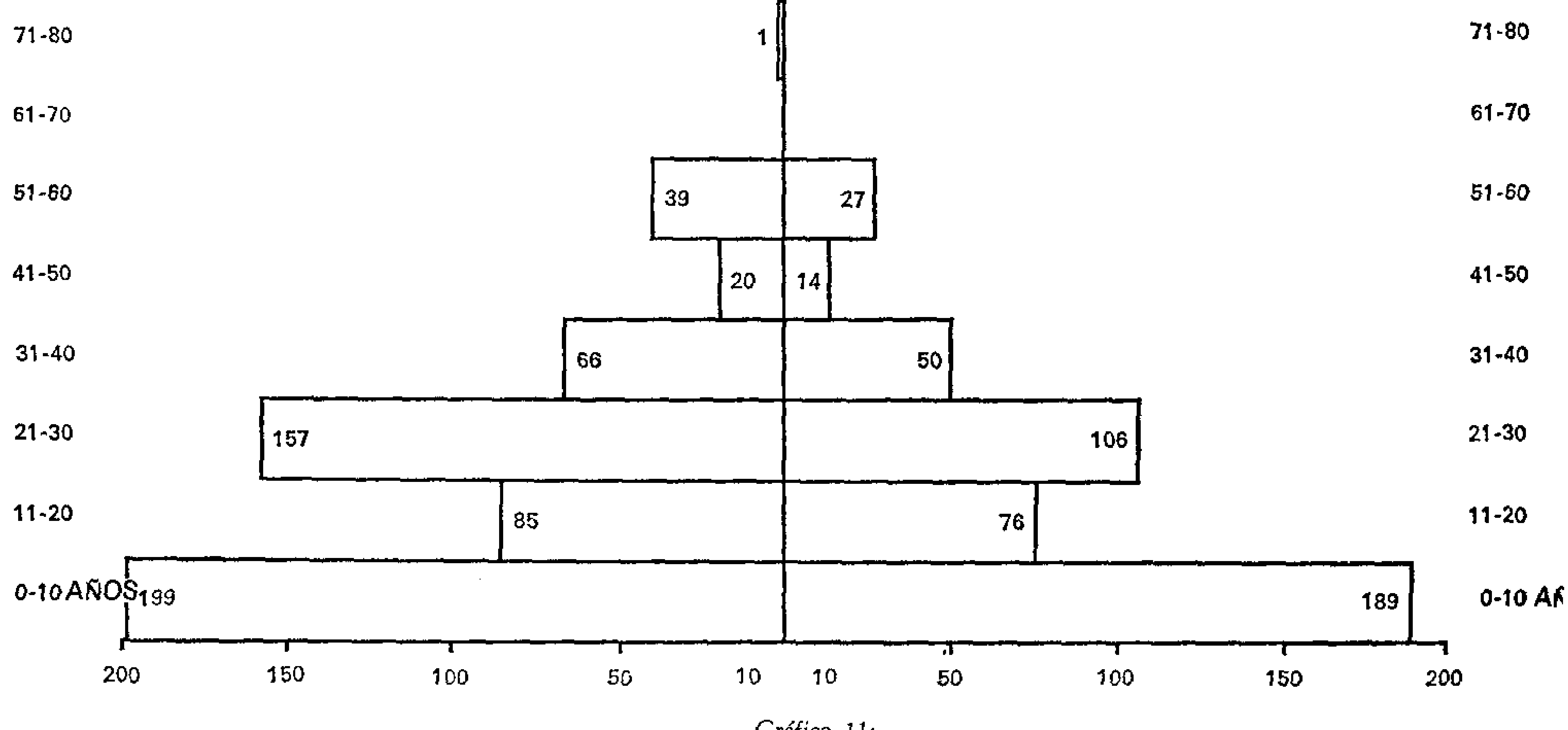


Gráfico 11:
Pirámide de edades en Huaura (1.029 hab.) —1583—; grupos de edad de diez años

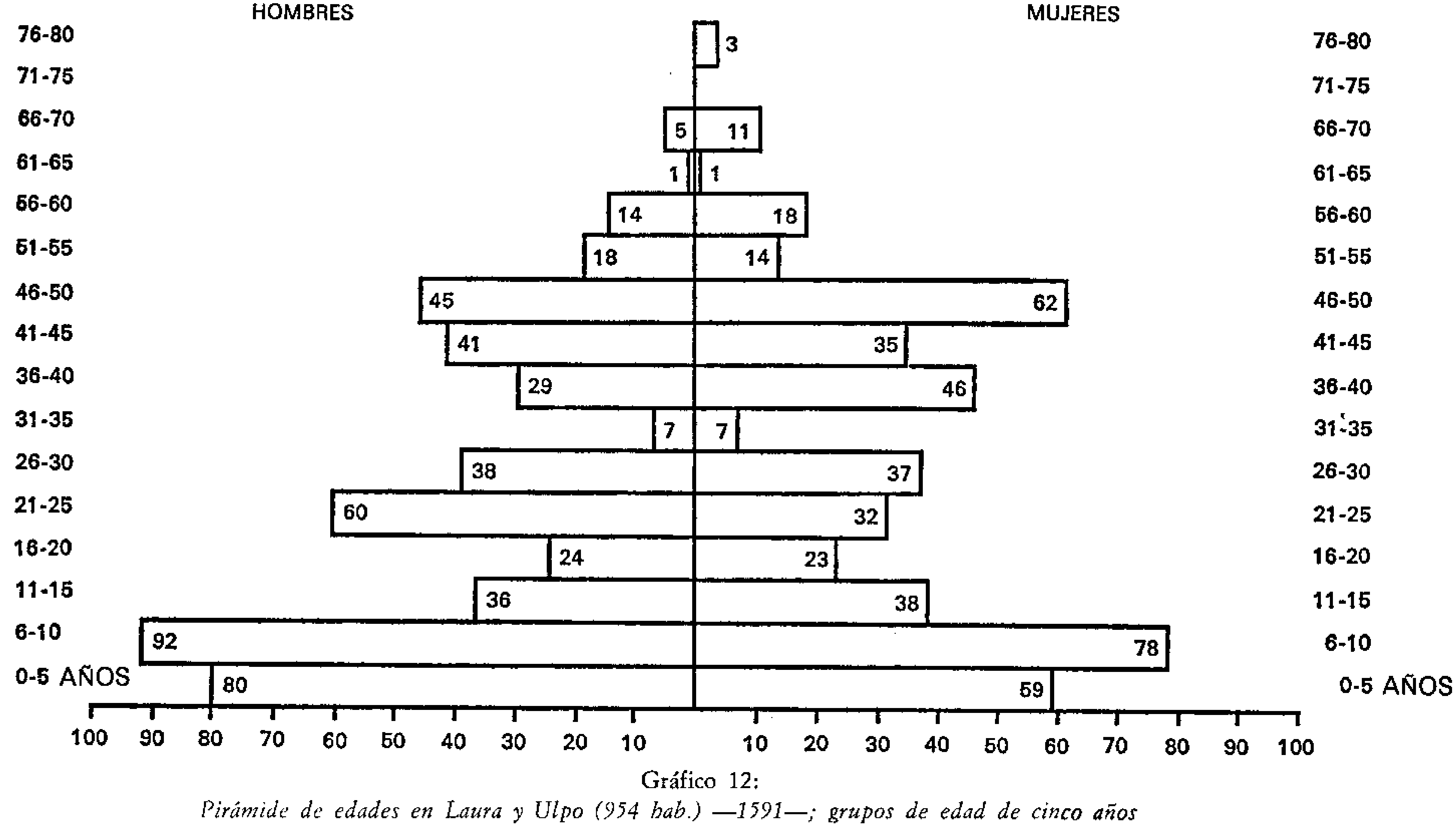


Gráfico 12:
Pirámide de edades en Laura y Ulpo (954 hab.) —1591—; grupos de edad de cinco años

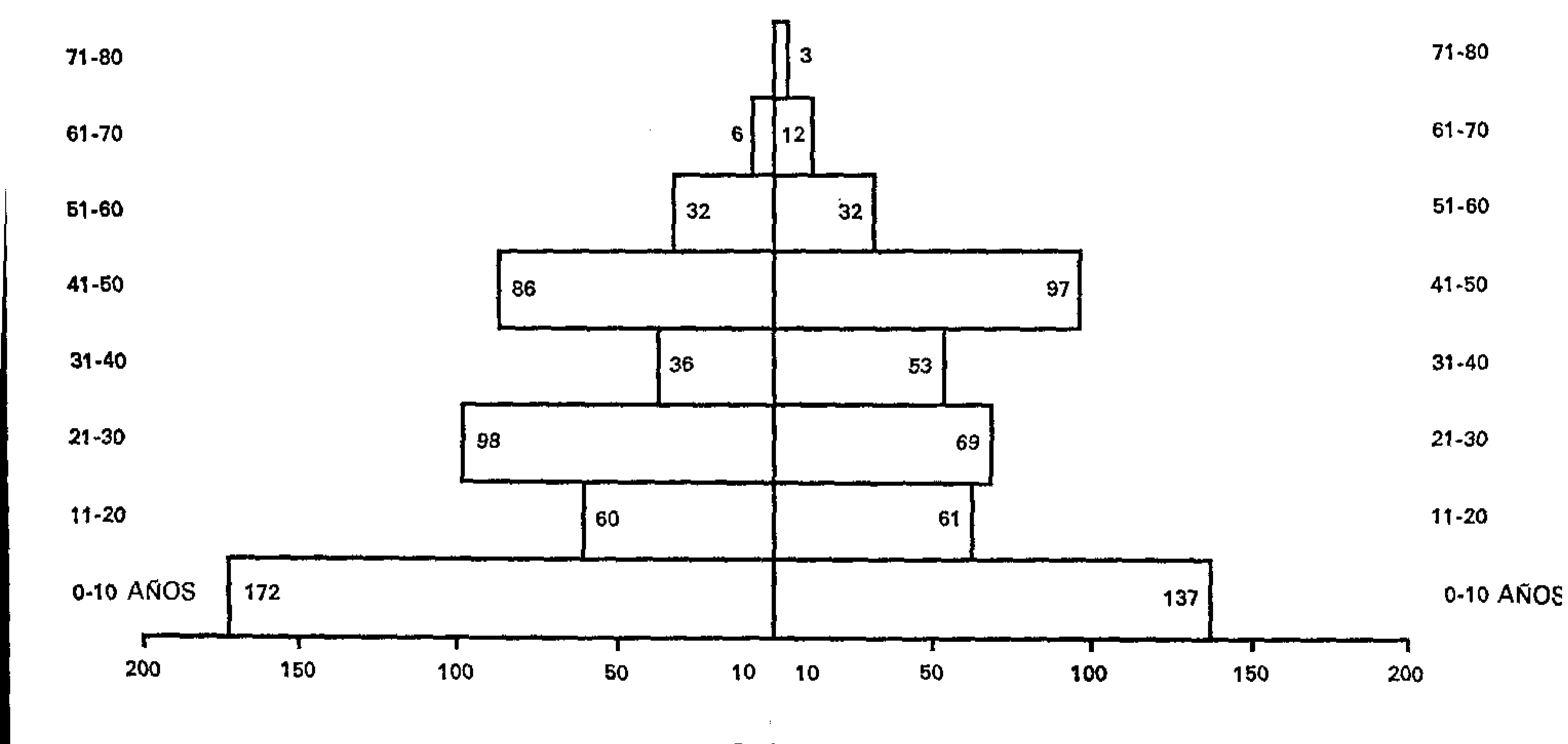


Gráfico 13:
Pirámide de edades en Laura y Ulpo (954 hab.) —1591—; grupos de edad de diez años

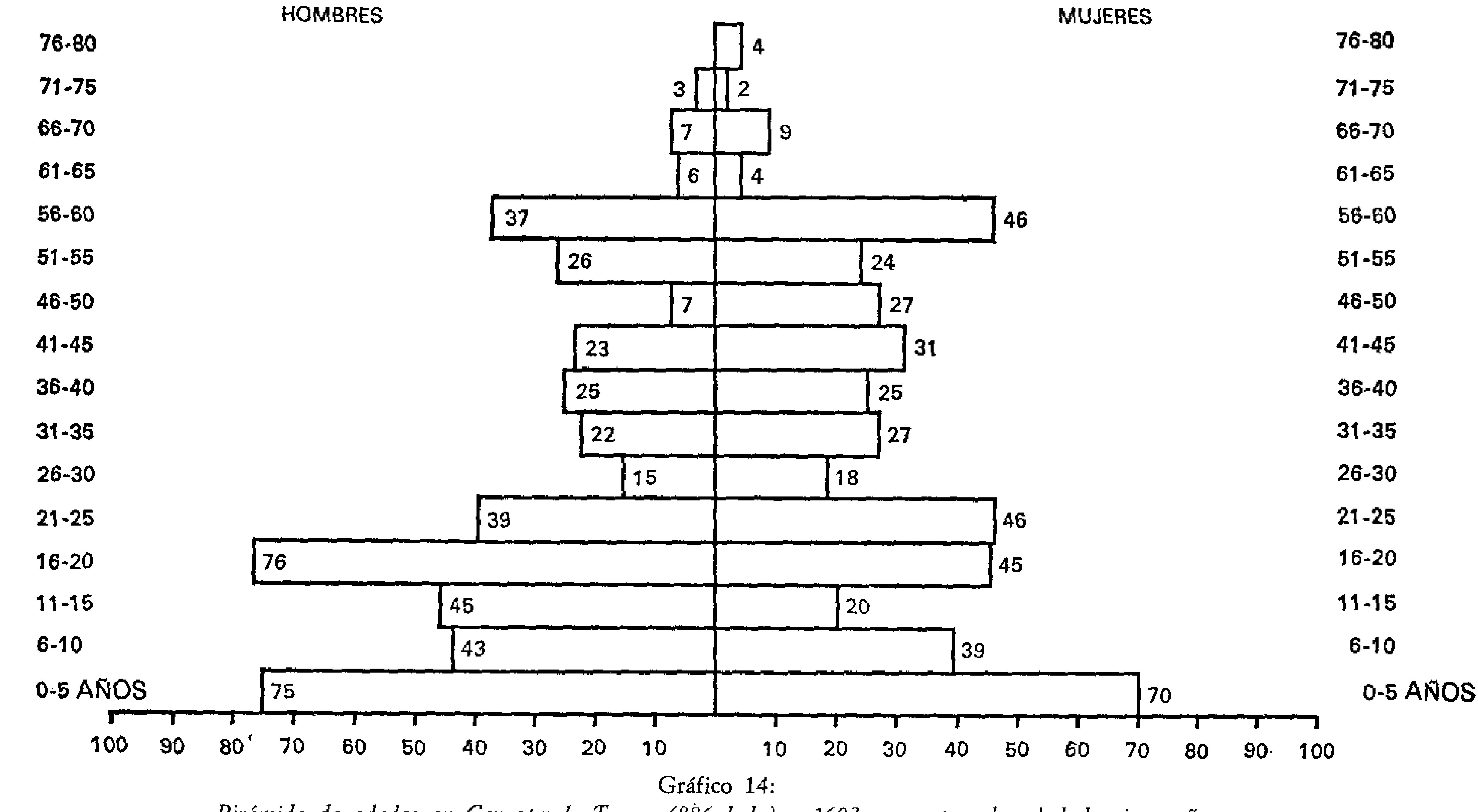


Gráfico 14:
Pirámide de edades en Cayaotambo-Tauna (886 hab.) —1603—; grupos de edad de cinco años

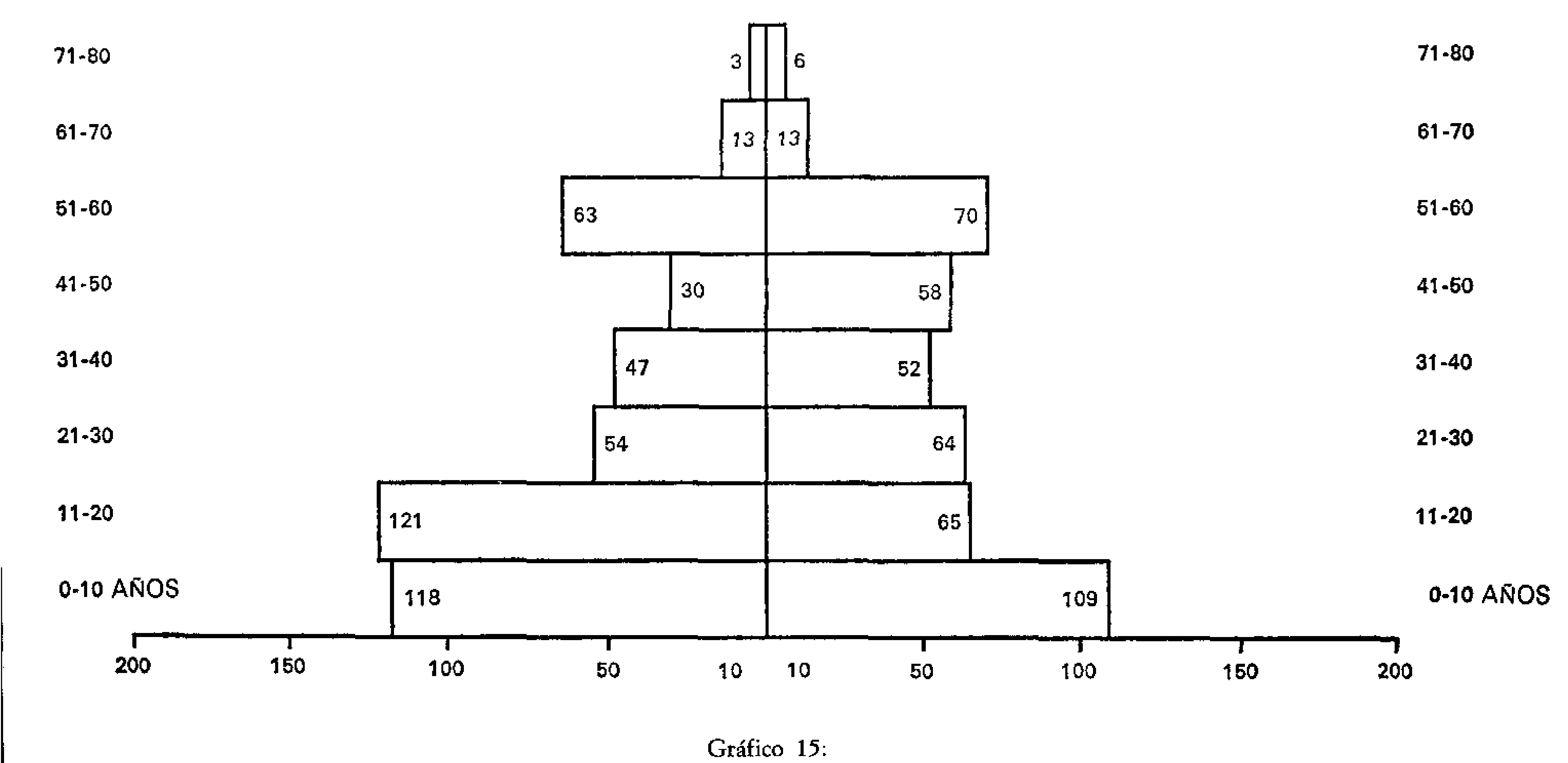
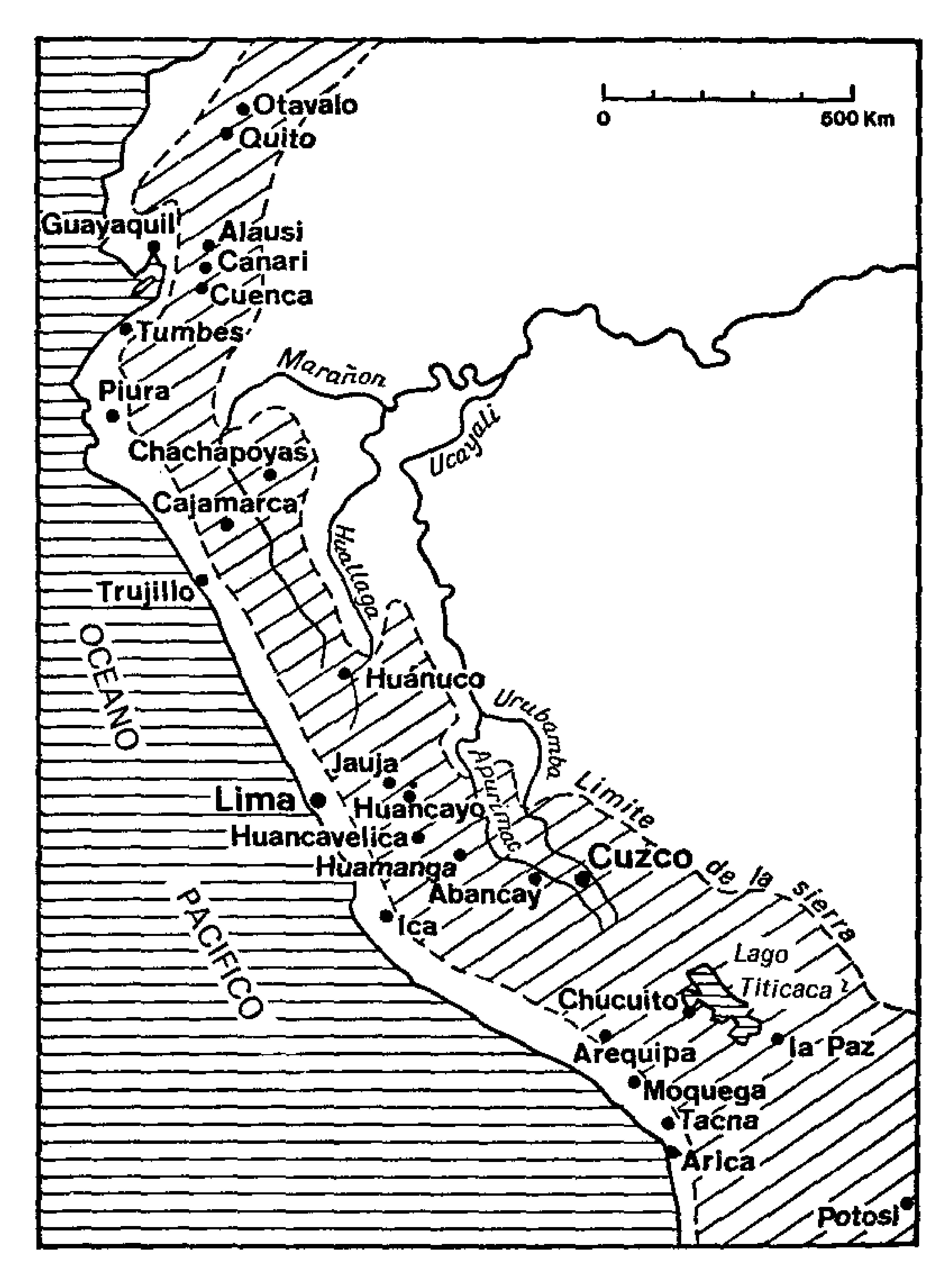


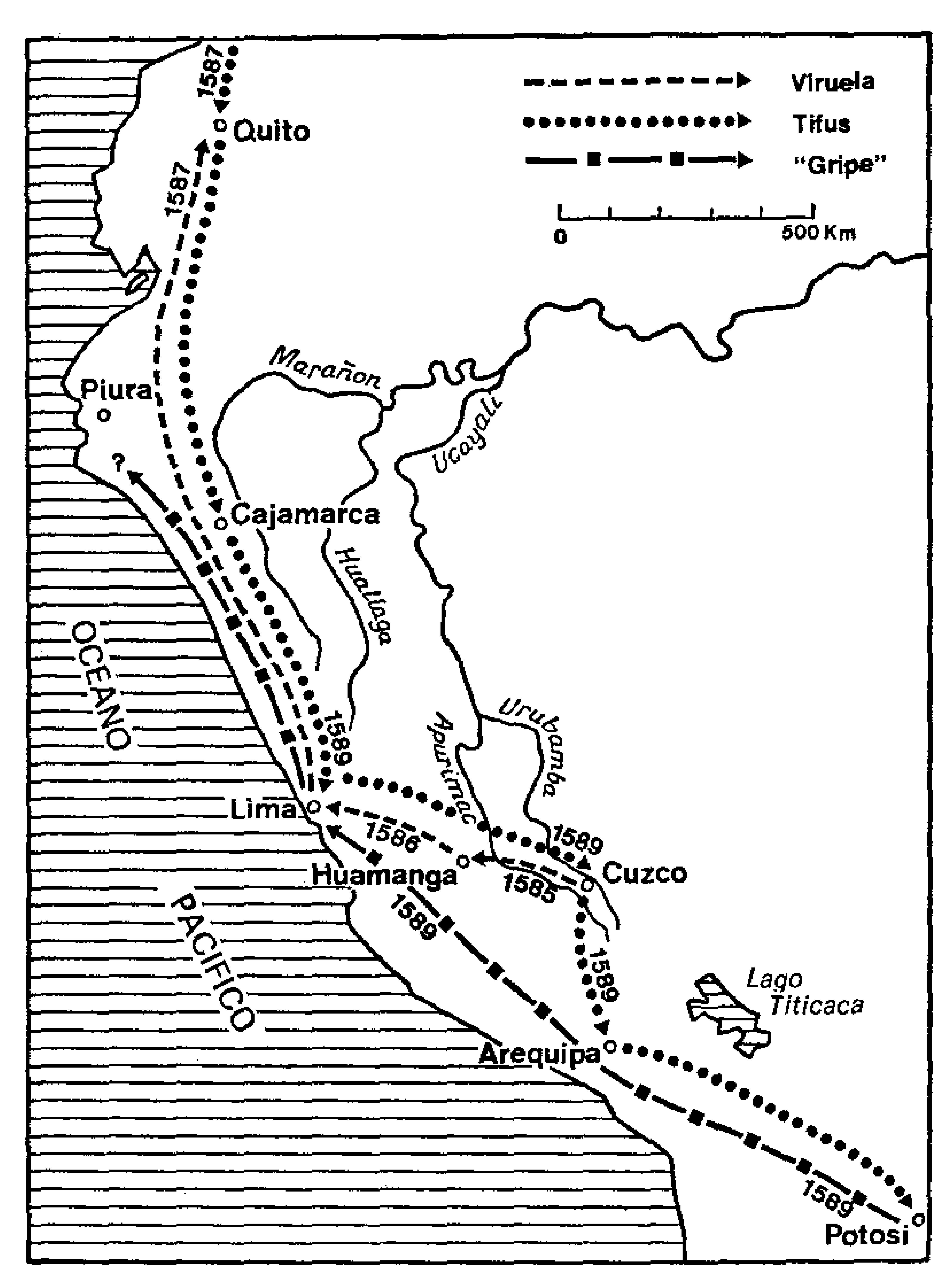
Gráfico 15:

Pirámide de edades en Cayaotambo-Tauna (886 hab.) —1603—; grupos de edad de diez años

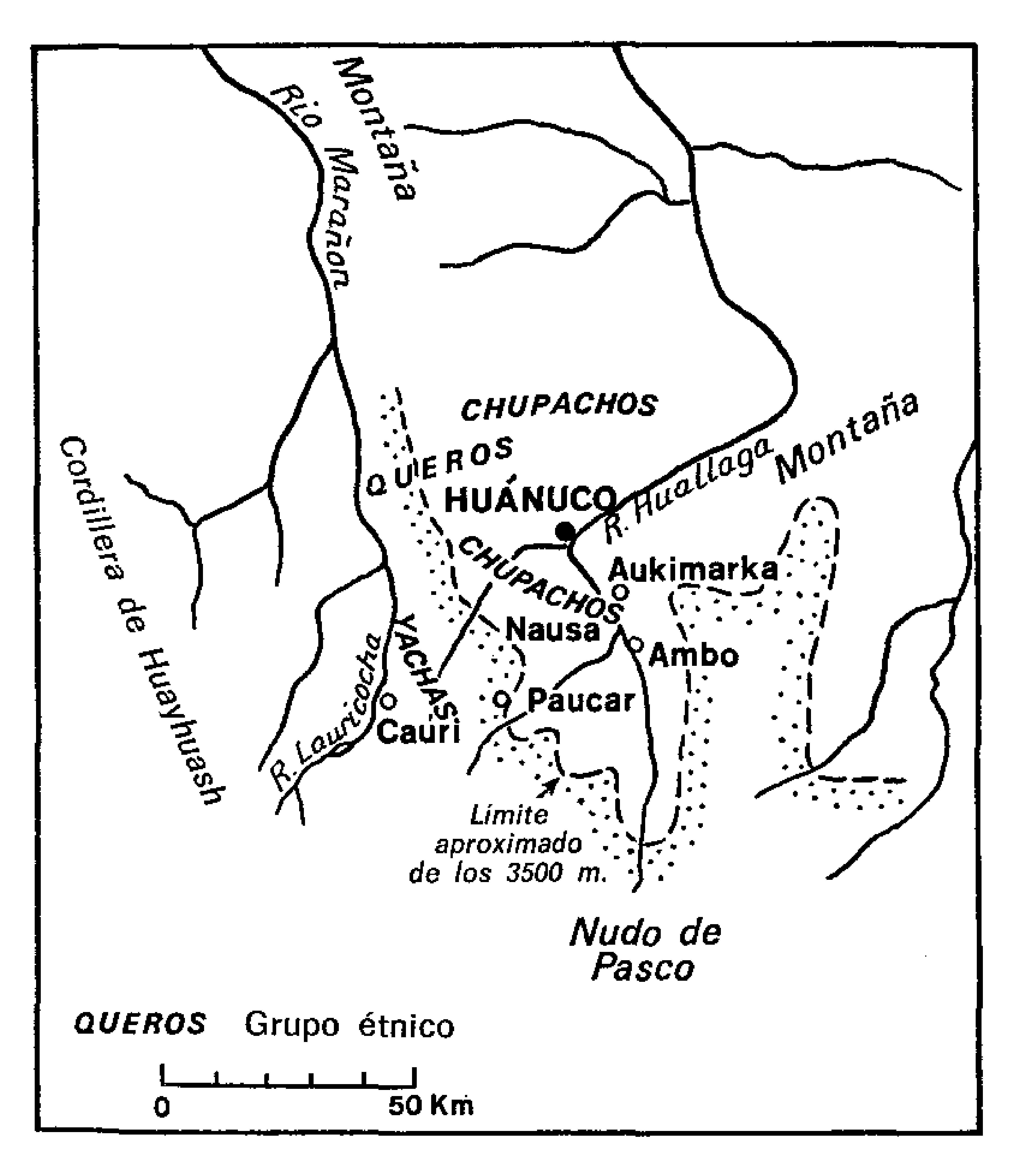


0
500 Km
Otavalo
Quito
Guayaquil
Alausi
Cañari
Cuenca
Tumbes
Marañon
Piura
Chachapoyas
Ucayali
Cajamarca
Huallaga
Trujillo
OCEANO
Huánuco
Urubamba
Jauja
Límite
Apurímac
Lima
Huancayo
Huancavelica
Huamanga
Cuzco
de la sierra
Abancay
PACIFICO
Ica
Lago
Titicaca
Chucuito
Arequipa
la Paz
Moquega
Tacna
Arica
Potosí

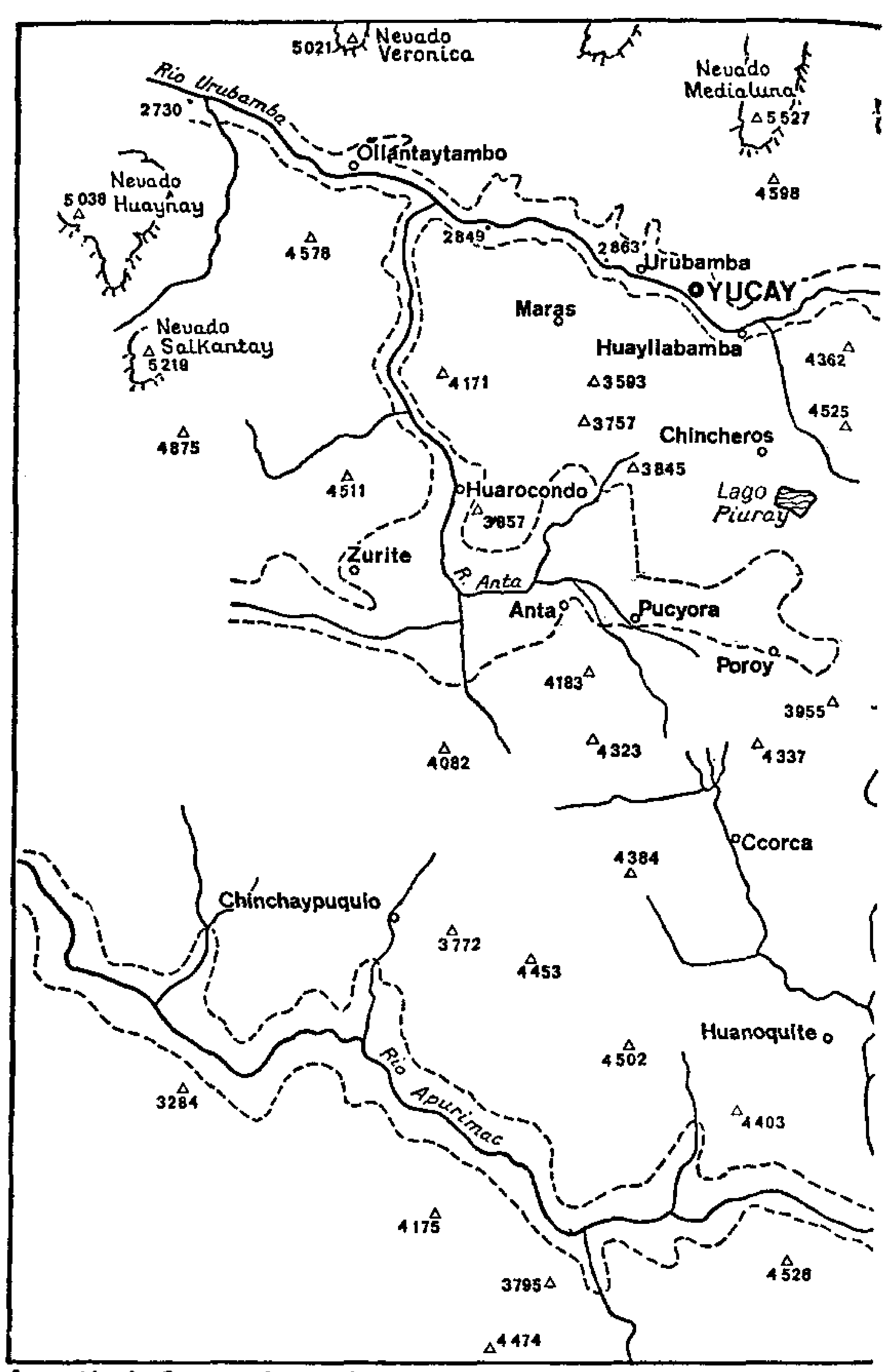
El Perú



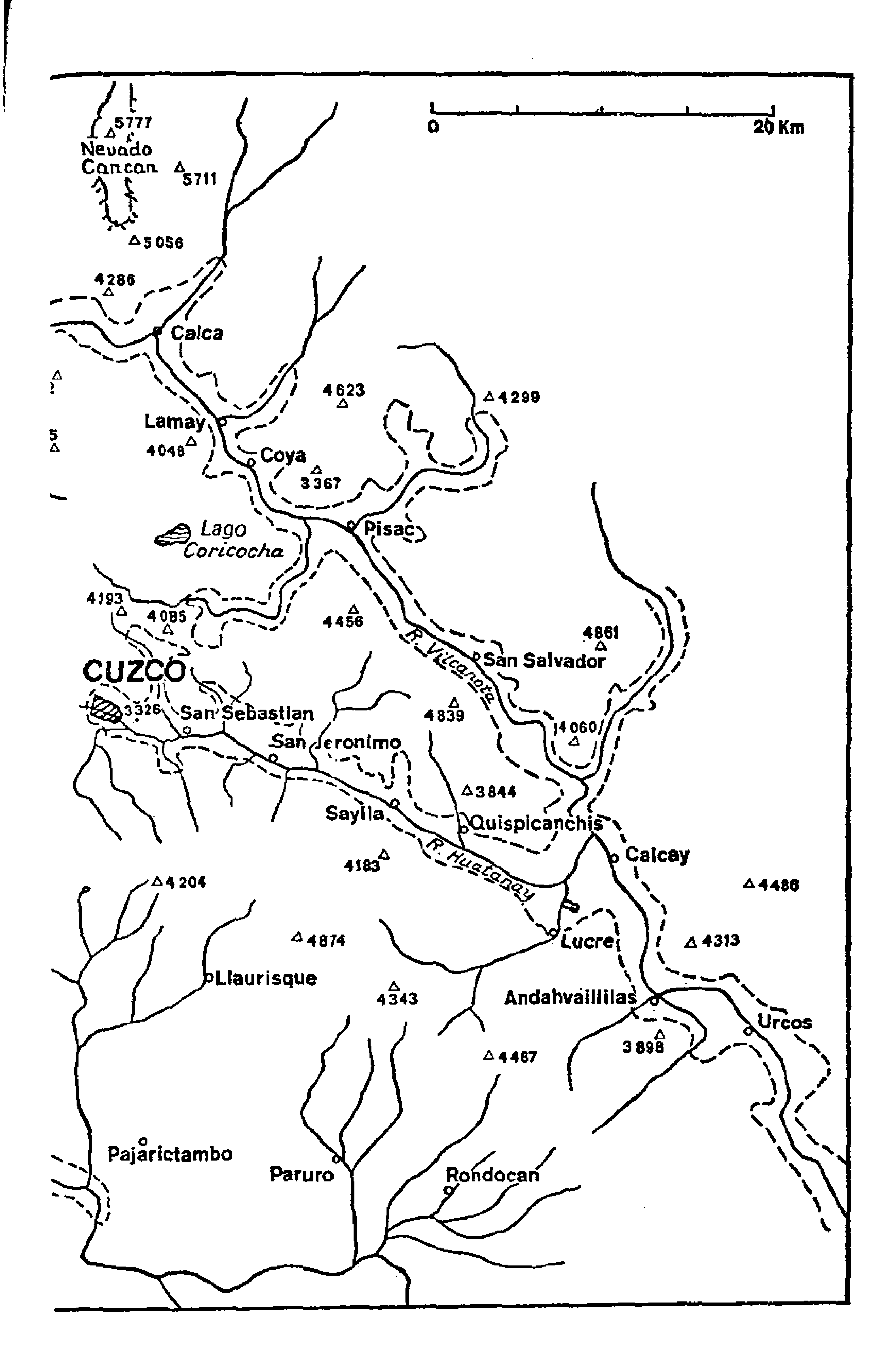
Las epidemias de 1586 a 1589 en el Perú (viruela, tifus, «gripe»)



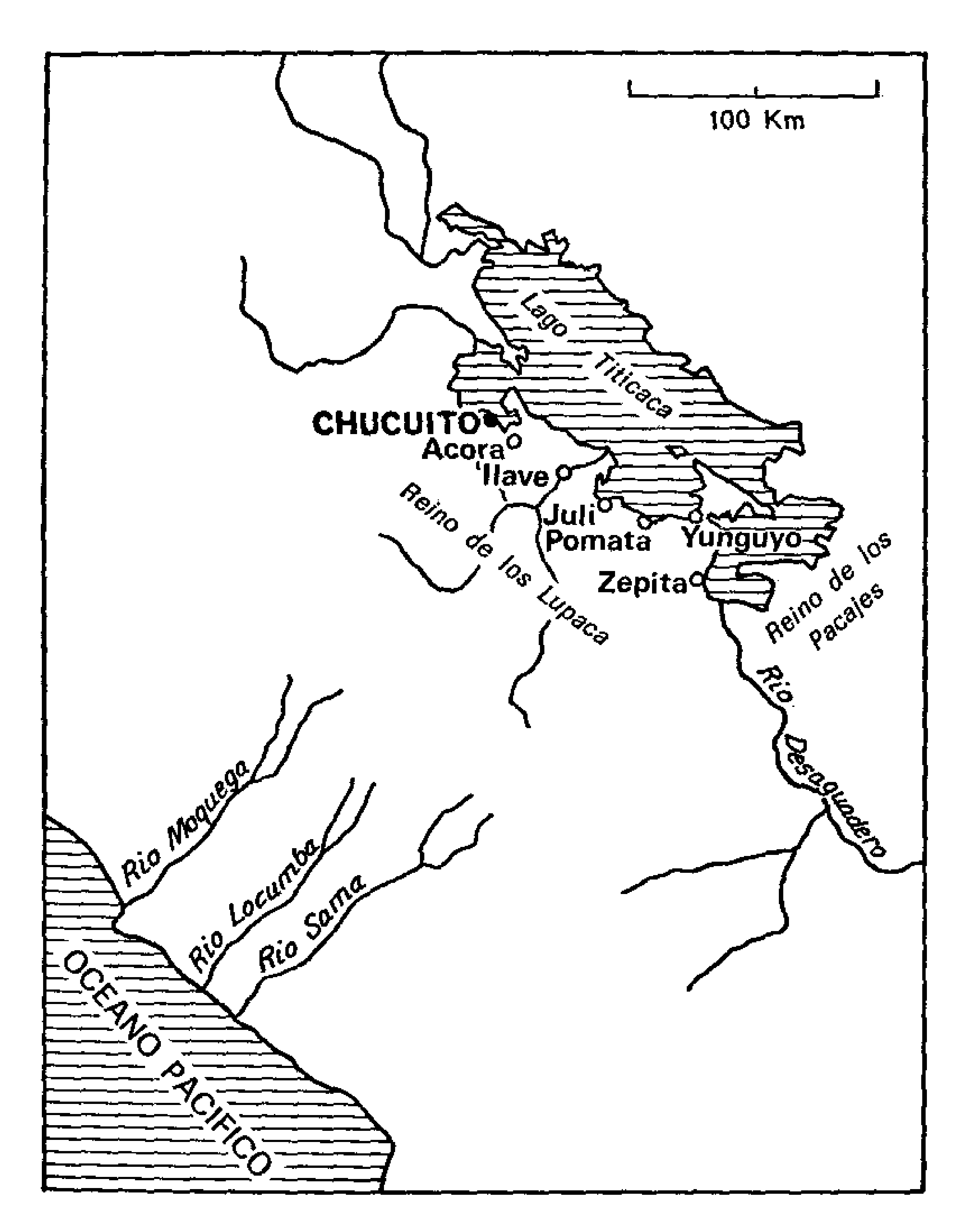
La región de Huánuco (según J. Varallanos, ob. cit., *anexos, e I. Ortiz de Zúñiga,* ob. cit., *anexos)*



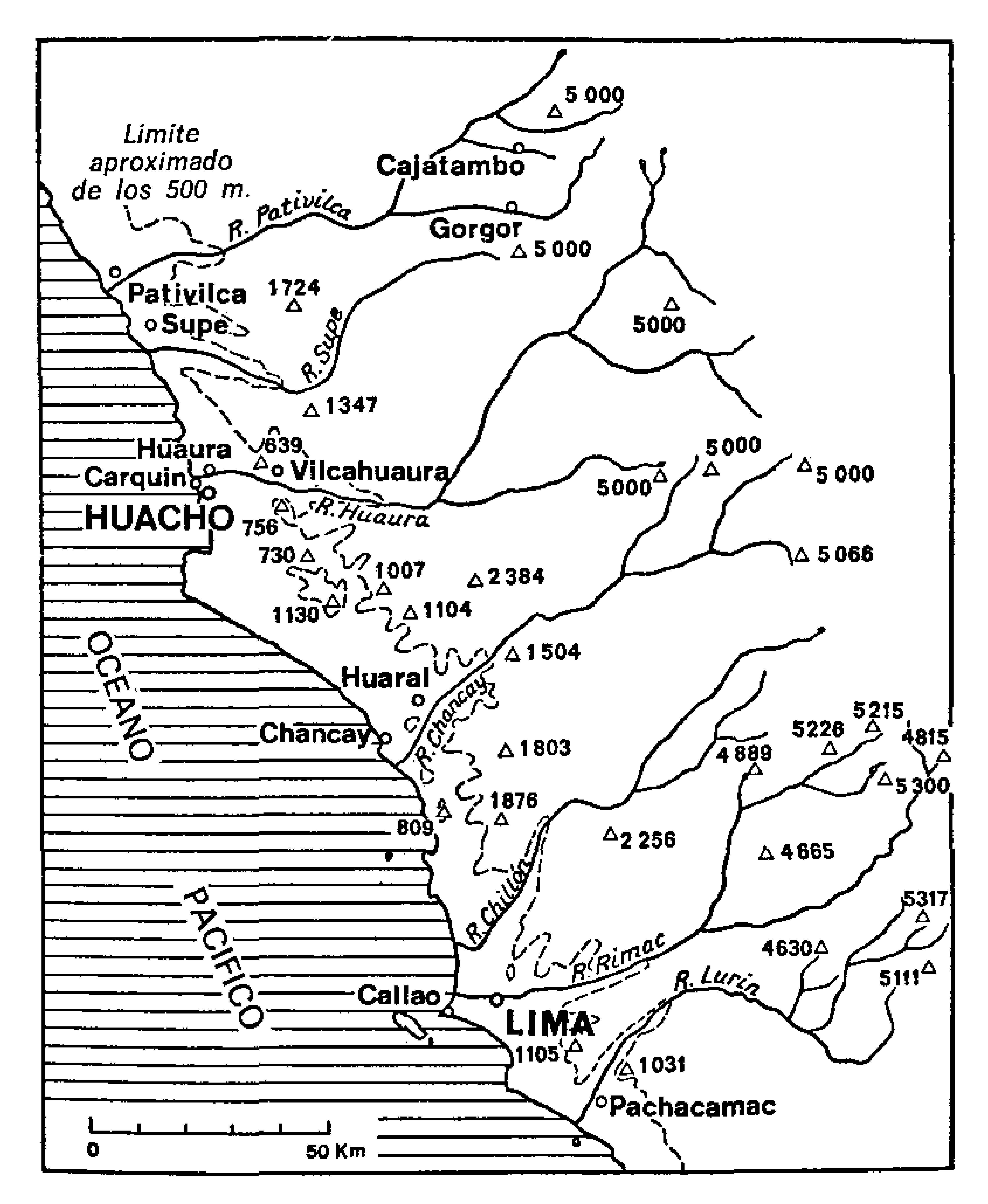
La región de Cuzco y el valle de Yucay



0
20 Km
5777
Nevado Cancan
5711
5056
4286
Calca
Lamay
4048
Coya
3367
4623
4299
Pisac
Lago Coricocha
4193
4085
4456
CUZCO
3326
San Sebastian
San Jeronimo
R. Vilcanota
San Salvador
4861
4839
4060
3844
Saylla
Quispicanchis
R. Huatanay
4183
Calcay
4486
4204
4874
Lucre
4313
Llaurisque
4343
Andahvaillilas
Urcos
3898
4487
Pajarictambo
Paruro
Rondocan



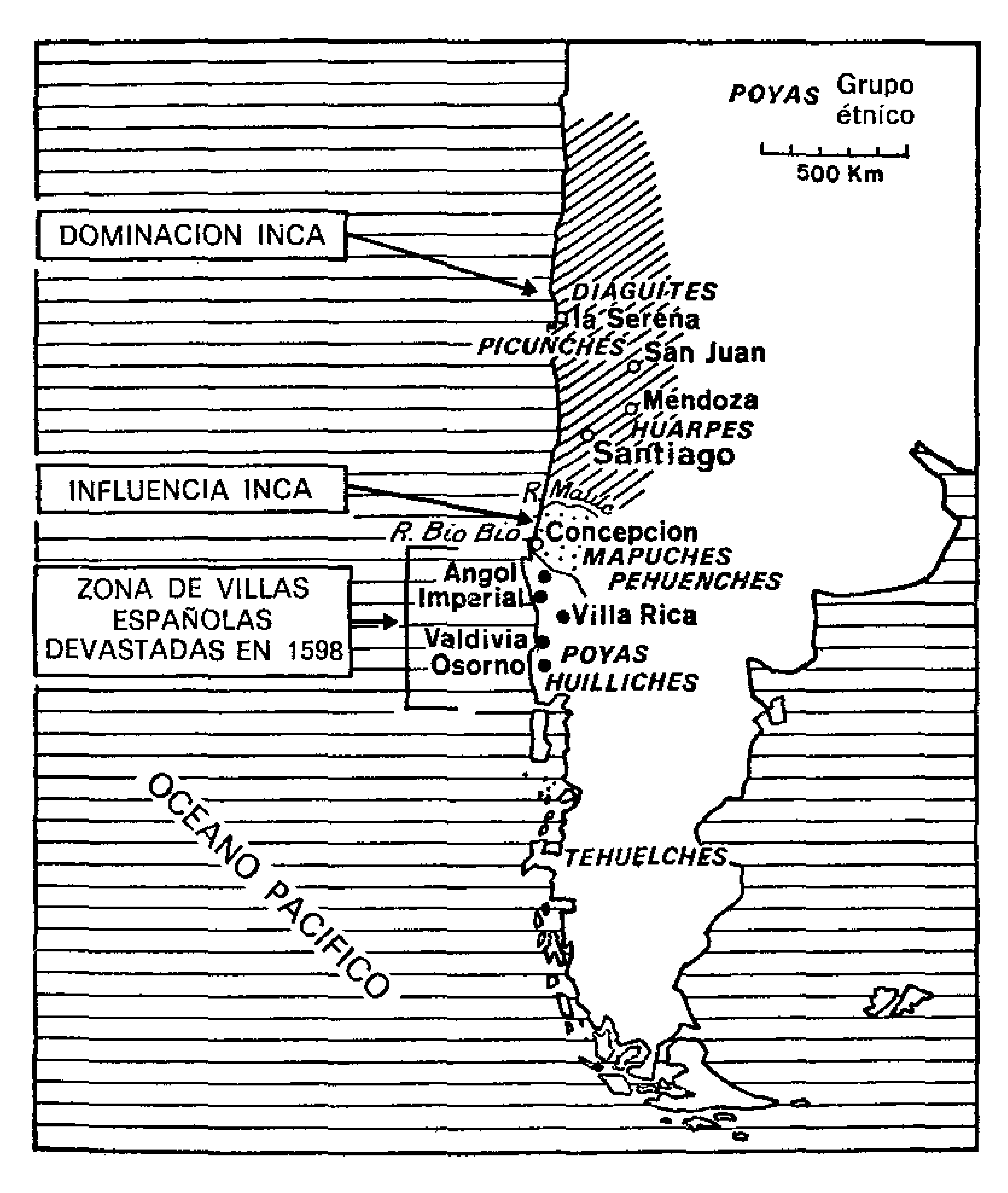
La región de Chucuito (según Garci Diez, *ob. cit.*, pág. 301).



La región de Huacho



México en el siglo XVI: la frontera del Norte



Chile en el siglo XVI. Las guerras araucanas (según A. Jara, ob. cit., *págs. 44 y 55)*

GLOSARIO

ACLLA: «Mujeres escogidas» y separadas de su ayllu que están al servicio del Inca *(Incap-aclla)* o del Sol *(Intip-aclla)*; consagradas a servicios económicos (tejido) o religiosos. Los españoles las llamaron «vírgenes del Sol».

APO: Rey, señor, alto dignatario.

AYLLU: Linaje; comunidad rural que se considera originada por un antepasado común.

CEQUES: Líneas imaginarias que divergían del Cuzco, sobre las cuales estaban dispuestos los lugares sagrados.

CHARQUI: Carne secada.

CHICHA: Cerveza de maíz.

CHUÑO: Patata conservada por deshidratación al hielo.

COYA: Esposa del Inca.

CUMBI: Tejido de lana de vicuña, muy apreciado.

CURACAS: Jefes tradicionales.

HUACA: Lugar sagrado, objeto sagrado, etc.

HUARI: Antiguo, autóctono.

ILLAPA: Relámpago, trueno, rayo.

LLAUTU: Trenza de diferentes colores enrollada alrededor de la cabeza del Inca; sostiene la *mascapaicha*.

MACHAY: Sepultura indígena.

MALLQUIS: Momias de los antepasados.

MASCAPAICHA: Franja de lana roja, insignia imperial del Inca.

MITA: Prestación en trabajo.

MITIMAES: Colonos trasplantados con sus familias para formar guarniciones, cultivar el maíz, etc.

PACHA: La tierra, el universo, la época, el tiempo.

PACHACUTI: Revolución, tanto del mundo como del tiempo.
PAKARINA: Lugar sagrado, origen de los antepasados.
PANACA: Linaje proveniente de un Inca.
PUNA: Altiplano (por encima de los 3.000 metros).
QUIPU: Cuerdecita con nudos que servía para la numeración.
RAYMI: Fiesta (Inti Raymi: Fiesta del Sol).
RUNA: Hombre.
SUYU: Cuarta parte, provincia.
TACLLA: Azada pequeña andina.
TAHUANTINSUYU: País de las cuatro partes: antiguo nombre del Imperio inca.
TAMBO: Depósito o albergue, situado a lo largo de los caminos del Imperio inca.
TAQUI: Danza ritual.
TUPU: Medida de superficie.
VIRACOCHA: Dios creador y civilizador; posteriormente se atribuyó el nombre a los españoles.
YANA: Hombres separados de su *ayllu,* al servicio personal del Inca o de los curacas.
YUNGA: Valle cálido de la costa.

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES

a) Documentos de archivo[1]

1. *Archivo nacional del Perú (Lima)*

[1561] «Autos que de oficio siguió el muy magnífico señor don Juan de Fuentes, visitador general por su Majestad, de los repartimientos sitos en términos de la ciudad de León de Huánuco, contra Francisco de Valverde...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo I, cuaderno 6.

[1562] «Autos que don Baltasar Paucar-Guaman, cacique principal del repartimiento de Manchay o Manchac, jurisdicción de la ciudad de Huánuco, siguió por sí y en nombre de los indios de su parcialidad, contra los herederos de Sebastián Núñez del Prado...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo XXIII, suplementario, cuaderno 615, f. 173.

[1571] «Testimonio de los autos que siguió don Hernando Alveredo Azevedo como procurador de don Pedro Atahuallpa, cacique principal del pueblo Urco-Urco o Chuquimatero, en el valle de quispicanchis y de los demás yndios de aquella parcialidad contra el capitán Diego Maldonado...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo I, cuaderno 12, f. 77.

[1573] «Autos que el visitador Juan de Palomares siguió de oficio en nombre y voz de la Justicia Real contra Juan Arias Maldonado vecino de la ciudad del Cuzco y heredero del capitán Diego Maldonado encomendero que fue del valle de Andahuaylas...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo II, cuaderno 17, f. 87.

[1] Sólo indicamos en esta bibliografía los principales manuscritos citados en el presente trabajo.

[1574] «Autos seguidos por don Cristóbal Alférez cacique del pueblo de Tique jurisdicción de la ciudad del Cuzco y de la encomienda de don Luis Palomino contra Pedro de Orue y Francisco Moreno...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo II, cuaderno 17, f. 87.

[1575] «Tasa que del Repartimiento de los Indios Lares o Laris, encomienda de Diego de Trujillo y Páez hizo don Francisco de Toledo en 16 de octubre de 1575 a raiz de las visitas que hiziera en las Provincias del Corregimiento del Cuzco don Fray Pedro Gutiérrez Flores...», *Derecho Indígena y Eoncomiendas,* legajo XXIII, suplementario, cuaderno 15, f. 15.

[1575] «Tasa de los indios de los repartimientos de Cayaotambo y Colcanpata, encomienda de doña Paula de Sierra...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legallo XXIII, suplementario, cuaderno 618, f. 16.

[1587] «Autos que siguió el licenciado Alvaro de Carvajal, Fiscal, a nombre de don Tomás Marchacpina, cacique del valle de San Juan y de Lurin Ica, y de los demás indios de aquel repartimiento, contra dos Luis Fernández de Córdova...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo II, cuaderno 28, f. 111.

[1591] «Revisita y numeración del repartimiento de Laura y Ulpo, de la encomienda de Miguel de Berrio, vecino de la ciudad del Cuzco, hecha por don Antonio de Obregón, Corregidor», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo 3, cuaderno 32, f. 25.

[1594] «Testimonio de una Real provisión de don García Hurtado de Mendoza, despachada en la causa que se seguía por ante la Real Audiencia entre doña Florencia de Mora y Escobar, vecina de la ciudad de Trujillo y encomendera de Huimachuco, y los caciques y principales del dicho repartimiento, representados por el Dr. Alberto de Acuña...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo 3, cuaderno 37, f. 7.

[1602] «Testimonio de los autos seguidos por don Diego Caxapaico, indio natural del valle de Humay...», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo 23, suplementario, cuaderno 624, f. 16.

[1603] «Visita padrón y numeración... del repartimiento de cayaotambotauna de la encomienda de don francisco de Valverde por don antonio de guiñones, corregidor de la provincia de los Chilches y mascas», *Derecho Indígena y Encomiendas,* legajo 3, cuaderno 46, f. 51.

2. *Biblioteca nacional de Lima*

[1543] «Expediente sobre la visita practicada por don Cristóbal Ponce de León a la encomienda de Conchucos, adjudicada a Hernando de Valderrama. Vinchos, Agosto 25 de 1543», A 163, f. 10.

[1543] «Cédula de indios por el gobierno pasado encomendado a Valentin Pardavé. Cuzco, Marzo 10 de 1543», A 212, f. 8.

[1570] «Don Bernardo, Cacique de Colligue de la encomienda de Alonso de Avila, contra Juan Pizarro por unas tierras. Los Reyes, Mayo 24 de 1570», A 185, f. 48.

[1572] «Citatoria y emplazamiento en forma contra García Ortiz de Espinoza, vecino de la ciudad de León de Huánuco a pedimiento de los indios y chopincos de su encomienda y el Defensor general en su nombre. Santo Domingo de Cara, Noviembre 26 de 1572», A 457, f. 146.

[1575] «Tasa del repartimiento de indios Condes de Arauatis. Villa imperial de Potosí, Febrero 6 de 1575», A 447, f. 11.

[1583] «Padrón de los indios Huaura», A 629, f. 44.

[1589] «Criminal contra don Sancho Usca y don Juan su hermano, indios del pueblo de Maras. Cuzco, Setiembre 30 de 1589», A 442, f. 31.

3. *Archivo arzobispal de Lima*

[1610] «Criminal contra don Francisco ychoguaman», *Idolatrías y Hechicerías,* legajo IV, expediente 1, f. 17.

[1612] «En el pueblo de nuestra señora de la Concepción de gorgor en seis dias del mes de otubre de mill y seiscientos y doce años al bachiller francisco destrada Beltrán...», *Idolatrías y Hechicerías,* legajo II, expediente 4, f. 13.

[1615] «Autos y fechos de ofiçio de la justiçia eclesiastica...», *Idolatrías y Hechicerías,* legajo IV, f. 14.

[1615] «En el pueblo de marzos en veinte e siete días del mes de março del año de mill y seis cientos y quinze el bachiller Juan bendre de Salazar juez visitador eclesiastico en estas provincias por el ellustrissimo señor don bartolome lobo guerrero arcobispo de los rreyes del consejo de su majestad...», *Idolatrías y Hechicerías,* legajo IV, expediente 3, f. 9.

[1615] «Exhibiciones del pueblo de Ocros», *Idolatrías y Hechicerías,* legajo IV, expediente 4, f. 89.

[1621] «Yo don bartolome Lobo guerrero Arçobispo de la ciudad de los Reyez del consejo de su majestad...», *Idolatrías y Hechicerías,* legajo IV, expediente 6, f. 19.

4. *Archivo histórico del Cuzco*

[siglos XVI-XVIII] «Genealogía de la Casa Ascendencia y Descendencia de don Diego Sairitupac Mancocapac Yupanqui Ynga...», índice 1: 854 ff.; índice 2: 635 ff.; índice 3: 694 ff.; índice 4: 542 ff.; índice 5: ff. 554-1.093; índice 6: 666 ff.

[1559-1567] «Libros de Cabildo», núm. 3 (f. 124, núm. 4 (f. 185), número 5 (f. 121).

[1560-1561] Registros del notario Gregorio Bitorero (caja 1, 8 legajos, f. 370).

[1568] Registros del notario Antonio Sanchez (caja 2, f. 1265).

[1569] Registros del notario Antonio Sanchez (caja 3, f. 1122).

[1571-1572] Registros del notario Antonio Sanchez (caja 4, f. 1092).

[1572] Registros del notario Luis Quesada (caja 5, f. 575).

[1595] «Empadronamiento, medición y reparto de tierras... entre los yndios de todos los ayllos de los pueblos del valle de Yucay, Gaillabamba y Urubamba...», 2.ª sala, estant., núm. 1, caja núm. 1, legajos 1-7.

5. *Archivo nacional de Bolivia (Sucre)*

[1549-1551] Registros del notario Soto (f. 338).

[1561] Registros del notario Lázaro de Aguila (ff. 986, 1.287).

[1579] «Juicio entre los indios de Macha y Alonso Díaz sobre las tierras de Casibamba» (E. C., núm. 46, f. 150).

[1584] «Juicio en grado de apelación ante la Real Audiencia de la Plata seguido entre Don Juan Duran y los caciques de Sipe Sipe en Cochabamba sobre las tierras de Ycallungas» (E. C., núm. 71, f. 80).

[1587] «Los indios de Tinguipaya sobre tierras» (E. C., núm. 9, f. 16).

[1611] «Los caciques et indios de Millerca del Callao, solicitando de los reduzcan al pueblo de Guancane» (E. C., núm. 418, f. 104).

6. *Archivo histórico de Potosí*

[1572] Registros del notario Martín de Barrientos (E. N., 1, 4, 5; ff. 50, 66, 806).

[1572-1577] Registros de los notarios Martín de Barrientos y Luis de la Torre (E. N. 6; f. 100).

[1577] Registros del notario Luis de la Torre (E. N. 7, 8; ff. 48, 1.382).

[1578] Registros del notario Luis de la Torre (E. N. 9, f. 1.373).

[1600] «Padrón de los indios mitayos» (Chucuito), C. R. 72, f. 94.

7. *Archivo general de Indias (Sevilla)*

[1557-1558] «Títulos de tierras» (ff. 113 r.-137 r.); [1572] «Visita de los Yndios de los ualles de Yucay amaybamba quiquixanacuchoa y su distrito de la encomienda de doña beatriz de mendoça menor fecha por el licenciado fray pedro gutierrez flores...» (ff. 189 r.-202 v.); (1605) «Memorial del Pleito, que pende en el Real Consejo de las Indias, que vino remitido de la Audiencia de Lima... y el señor Fiscal de la otra» (impreso, 61 págs.); y otros documentos sobre el valle de Yucay, *Escribanía de Cámara,* 506 4.

[1560-1561] «Información de servicios de Don Felipe Paucar cacique principal en el valle de Xauxa»; «Probanza hecha ante los señores de la Audiencia Real que residen en la ciudad de Los Reyes a pedimento de Don Francisco Cusichaca y Don Cristobal Canchaya Don Diego Naman Naupari caciques del valle de Atunxauxa de los servicios que a su Magestad han hecho», *Audiencia de Lima,* 121.

[1570-1572] «Testimonio y Resulta de lo que los yndios declararon en la rresulta de la visita secreta que hizieron de la Provincia de Chucuito y en particular de las caueceras della los yllustrissimos señores licenciado ffray pedro gutierrez flores por Su Magestad de la dicha provincia», *Audiencia de Lima,* 28 A.

[1571, 1577, 1584] «Informaciones de servicios de Cristóbal de Albornoz» (ff. 11, 57, 63), *Audiencia de Lima,* 316.

[1595] «Don Miguel Ramos, hijo legítimo de don Domingo Ramos, difunto, principal que fue de la pachaca e ayllo de Yanayaco e yndios yungas mitimaes del ayllo de Xultin urinsayas sujetos el cacique de la garanga de Caxamarca de la encomienda de doña Jordana Mexia, Vecina de Trujillo...», *Escribanía de Cámara,* 501 A.

8. *Biblioteca Nacional de Madrid*

[1589] «Yunta de médicos», en «Ordenanzas y comisiones para el reino de Granada y obispado de Quito», ms. 3.043, J 55, ff. 422-427.

b) Documentos publicados [1]

1. *Documentos indígenas*

a) Documentos aztecas

Anónimo. *Manuscrito de Tlatelolco* [1528], ed. en facsímil, en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi,* t. II, Copenhague, 1945. (La parte relativa a la Conquista está traducida en español y publicada por A. M. Garibay en su edición de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de B. de Sahagún, México, 1956, t. IV, págs. 167-185; reproducida por Miguel León-Portilla en *Visión de los Vencidos,* México, 1959, páginas 139-161).

Atlas, o *Codex de Durán,* en Fray Diego de Duran, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme,* México, 1867-1880.

Cantares mexicanos, ed. en facsímil por Antonio Peñafiel, México, 1904.

Codex Aubin [1576]. *Histoire de la Nation mexicaine depuis le départ d'Aztlan jusqu'a l'arrivée des conquérants espagnols* (Historia de la Nación mexicana desde la partida de Aztlan hasta la llegada de los conquistadores españoles), París, 1893.

Codex Florentin (ilustraciones), ed. en facsímil por Francisco del Paso y Troncoso, ed. de la *Historia* de Sahagún, Madrid, 1905, vol. V.

Codex Florentin (textos nahuatl de los informadores de Sahagún), en *Florentine Codex,* ed. por Dibble y Anderson, Santa Fe, 1950-1957; trad. y ed. por A. M. Garibay, ed. de la *Historia* de Sahagún, México, 1956, t. IV, páginas 78-165.

Códice Ramírez, *Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España según sus historias* (fin s. XVI), México, 1944.

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Anton Muñón, *Sixieme et septieme relations* (sexta y séptima relación) [1528-1612], trad. y ed. por Rémi Siméon, París, 1889.

IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas,* México, 1881-1892, 2 vols.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Visión de los Vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista,* México, 1959; trad. francesa: *Le Crépuscule des Aztèques,* por André Joucla-Ruan, París, 1965 [2].

— *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas,* México, 1964 [3].

Lienzo de Tlaxcala, Antigüedades mexicanas, México, 1892, 2 vols.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala,* México, 1892.

TEZOZÓMOC, F. Alvarado, *Crónica Mexicana* [1598], México, 1944.

— *Crónica mexicáyotl* (comienzos del siglo XVII), México, 1949.

b) Documentos mayas

The Book of Chilam Balam de Chumayel (El libro de Chilam Balam de Chumayel), ed. por Ralph L. Roys, Washington, 1940.

---

[1] La primera fecha, entre corchetes, indica el momento de la redacción (o de la primera publicación) del documento. La segunda fecha corresponde a la de la edición citada.

[2 y 3] Esta obra puede figurar igualmente en los demás epígrafes de la biblio grafía.

Chilam Balam de Chumayel, trad. y ed. por Antonio Mediz Bolio, San José, 1930.

El libro de los libros de Chilam Balam, ed. por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, México, 1948.

Livre de Chilam Balam de Chumayel (Libro de Chilam Balam de Chumayel), trad. por Benjamin Péret, París, 1955.

Códice Pérez, traducido por Emilio Solís Alcalá, Mérida, 1949.

Crónicas indígenas de Guatemala, ed. por Adrián Recinos, Guatemala, 1957.

The Mayan Cronicles (Las crónicas mayas), ed. por Alfredo Barrera Vásquez y Sylvanus Grisworld Morley, Carnegie Institution of Washington, publication 585, págs. 1-86, Washington, 1949.

Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, trad. y ed. por Adrián Recinos, México, 1950.

Memorial de Tecpan-Atitlán (Anales de los Cakchiqueles), ed. por J. Antonio Villacorta, Guatemala, 1936.

SCHOLES, France V., y ROYS, Ralph L., *The Maya Chantal Indians of Acalan-Tixchel* (Los indios mayas chontal de Acalan-Tixchel), Carnegie Institution of Washington, publication 560, Washington, 1948.

Títulos de la Casa Ixquin Nehaib, en *Crónicas Indígenas de Guatemala,* ed. por Adrián Recinos, Guatemala, 1957.

c) Documentos peruanos

Apu Inca Atawallpaman, Elegía quechua anónima, traducido por José María Arguedas, Lima, s. d.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Obras completas,* Madrid, 1960, 4 vols.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Juan de Santa Cruz, *Relación de antigüedades desde reyno del Perú...* (hacia 1613). Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 2, t. IX, Lima, 1927.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1614], París, 1936.

TITU CUSI YUPANQUI, Diego de Castro, *Relación de la Conquista del Perú y Hechos del Inca Manco II* [1570], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, 1.ª serie, t. II, Lima, 1916.

2. *Documentos españoles*

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], México, 1940.

ALBORNOZ, Cristóbal de, «Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas», ed. por Pierre Duviols, *Journal de la Société des Américanistes,* 1967, págs. 7-39.

«Anónimo de Yucay», publ. por Josyane Chinese, en *Historia y Cultura,* 1970, págs. 97-152.

ARRIAGA, Pablo José, *Extirpación de la idolatría del Perú* [1621], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 2, vol. I, Lima, 1920.

La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores según documentos del Archivo de Indias, ed. por Robert Levillier,, Madrid, 3 vols,. 1918-1922.

AUGUSTINOS, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas,* colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, t. II, Lima, 1966.

BERTONIO, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara* [1612], La Paz, 1956.

BETANZOS, Juan de, *Suma y narración de los Incas...* [1551], Biblioteca Hispano-Ultramarina, t. V, Madrid, 1880.

CABELLO BALBOA, Miguel, *Miscelánea antártica* [1586], Lima, 1951.

CALANCHA, Antonio de la, *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú,* Barcelona, 1639.

CASAS, Bartolomé de las, *Obras,* ed. por Juan Pérez de Tudela, Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols., Madrid, 1957-1958.

CASTRO, Cristóbal de, y ORTEGA MOREJÓN, Diego de, *Relación y declaración del modo que este Valle de Chincha y sus com,arcas se gobernaban antes que hubiese ingas y después que los hubo hasta que los cristianos entraron en esta tierra* [1558], colección de documentos inéditos para la Historia de España, t. L, Madrid, 1867.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Primera parte de la Crónica del Perú* [1550], Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1862, 2 vols., ed. citada, Madrid, 1941.

— *Segunda parte de la Crónica del Perú* [1550], Madrid, 1880 (nueva edic.: *El Señorío de los Incas,* Lima, 1967).

COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo* [1653], biblioteca de Autores Españoles, t. XCI-XCII, Madrid, 1956.

Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818, pub. por José Toribio Medina, 30 vols., Santiago de Chile, 1888-1902.

Colección de documentos inéditos para la historia de España, publ. por del Fuensanta del Valle, D. José Sancho Bayon y D. Francisco de Zabalburu, Madrid, 1842-1895, 111 vols.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas de América y Oceanía, bajo la dirección de Joaquín F. Pacheco, Francisco de Cárdenas y D. Luis Torres de Mendoza, Madrid, 1864-1884, 42 vols.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar, 2.ª serie, publicada por la Real Academia de la Historia, Madrid, 1885-1932, 25 vols.

Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América de 1493-1810, ed. por Richard Konetzke, Madrid, 1953.

Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino, por Ricardo Beltrán y Rozpide, Madrid, 1921.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación* [1522-1523], ed. Porrúa, México, 1960.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia, verdadera, de la Conquista de la Nueva España* [1568], ed. Porrúa, México, 1960.

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garcí, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567,* Lima, 1964.

«Documentos sobre Chucuito», en *Historia y Cultura,* 1970, págs. 5-48.

ESTETE, Miguel de, *Noticia del Perú* [1535], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 2, vol. VIII, Lima, 1924.

FALCÓN, Francisco, *Representación hecha en concilio provincial...* [hacia 1580]. colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie 1, t. II, Lima, 1918.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias* [1535], Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols., Madrid, 1959.

FIGUEROA, Diego Rodríguez de, *Narrative of the Route and Journey made by Diego Rodríguez to the Land of War of Manco Inca...* [1565] (Crónica de la ruta y viaje hecho por Diego Rodríguez a la tierra de guerra de Manco Inca...). Workes issued by the Hakluyt Society, 2.ª serie, XXXI, Londres, 1913.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Obras completas,* Biblioteca, de Autores Españoles, Madrid, 1960, 4 vols.

Gobernantes del Perú, cartas y papeles del siglo XVI, ed. por Robert Levillier, Madrid, 1921-1926, 14 vols.

GÓNGORA MARMOLEJO, Alonso de, *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575* [1575], Colección historiadores de Chile, t. II, Santiago de Chile, 1862.

GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso, *Desengaño y reparto de la guerra del Reino de Chile* [1614], Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la Historia Nacional, t. XVI, Santiago de Chile, 1889.

GONZALES HOLGUÍN, Diego, *Vocabulario de la lengua general Qquichua* [1608], Lima, 1952.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú,* colección de libros y documentos referentes a la Historia de América, Madrid, 1904-1925, 6 vols.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano* [1601-1615], Madrid, 1934-1957, 17 vols.

Historia general de la Compañía de Jesús. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional, ed. por F. Mateos, Madrid, 1944, 2 vols.

«Idolatrías de los indios huachos y yauyos» [1613], *Revista histórica,* Lima, 1918.

JEREZ, Francisco de, *Verdadera Relación de la conquista del Perú* [1534], Biblioteca de Autores Españoles, t. XXVI, Madrid, 1853.

Libro del Cabildo de la Ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, [1539-1547], ed. por Paul Rivera Serna, Lima, 1966.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan, *Geografía universal de las Indias* [1571-1574], Madrid, 1894.

MARIÑO DE LOVERA, Pedro, *Crónica del reino de Chile...* Colección de historiadores de Chile, t. VI, Santiago, 1865.

MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú* [1567], París-Lima, 1967.

MAURTÚA, Víctor M., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia,* Barcelona-Madrid, 1906, 15 vols.

MOLINA (de Cuzco), Cristóbal de, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* [1575], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, vol. I, Lima, 1916.

MOLINA (de Santiago), Cristóbal de, *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú,* colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, vol. 1, Lima, 1916.

MONTESINOS, Fernando de, *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú* [1644], colección de libros españoles raros y curiosos, t. XVI, Madrid, 1882.

MORALES FIGUEROA, Luis de, *Relación de los indios tributarios...* [1591], colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, t. VI, págs. 41-63, Madrid, 1866.

MORÚA, Martín de, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú* [1590], Madrid, 1946.

MOTOLINIA, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España,* México, 1941.

Nueva colección de documentos inéditos para la historia de España y de sus Indias, publ. por Francisco de Zabalburu y José Sancho Bayón, Madrid, 1892-1896, 6 vols.

NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco, *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile* [1673], colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia nacional, t. IV, Santiago de Chile, 1863.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo, «Visita fecha por mandado de su magestad...» [1562], *Revista del Archivo Nacional del Perú,* 1920-1925 y 1955-1961; reed.: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562,* t. I, Huánuco, 1967.

PADRÓN, *Padrón de los indios de Lima,* ed. por Noble David Cook, Lima, 1968.

PIZARRO, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reynos del Perú...* [1572], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie I, vol. VI, Lima, 1917.

POLO DE ONDEGARDO, Juan, *Los errores y supersticiones de los Indios...* [1559], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, tomo III, Lima, 1916.

— «Informe... al licenciado Briviesca de Munatones sobre la perpetuidad de las encomiendas del Perú» [1561], *Revista histórica,* Lima, vol. XIII, 1940, páginas 125-196.

— *Instrucción contra las ceremonias y ritos...* [1567], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, t. III, Lima, 1916.

— *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros...* [1571], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, t. III, Lima, 1916.

Quellen zur Kulturgeschichte des Präkolumbischen Amerika, ed. por Hermann Trimborn, Stuttgart.

QUIROGA, Jerónimo de, *Compendio histórico de los mas principales sucesos de la Conquista i guerra del Reino de Chile hasta el año de 1659* [fin siglo XVII], colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia nacional, t. XI, Santiago de Chile, 1878.

Relaciones geográficas de Indias, ed. por M. Jiménez de la Espada, Madrid, 1881-1897, 4 vols.; reed. en Madrid, 1965, 3 vols.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las Cosas de la Nueva España* [1570], ed. por A. M. Garibay, 4 vols., México, 1956.

SALINAS Y CORDOVA, Fr. Buenaventura de, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* [1630], Lima, 1957.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro, *Relación de lo sucedido en la conquista...* [1535], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, t. V, Lima, 1917.

SANTILLÁN, Hernando de, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas...* [1563-1564], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, t. IX, Lima, 1927.

SANTO TOMÁS, Domingo de, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560], ed. por Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1951.

— *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú* [1560], ed. por Raúl Porras Barrenecrea, Lima, 1951.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia general llamada Indica...* [1572], Buenos Aires, 1943; ed. citada: Berlín, 1906.

TOLEDO, Francisco de, «Libro de la visita general...» [1570-1575], ed. por Carlos A. Romero, *Revista histórica,* Lima, vol. VII, 1921, págs. 113-216.

— *Confessionario para los curas de indios* [1584], Sevilla, 1603.

VACA DE CASTRO, Cristóbal, *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas...* [1544], colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 2, t. III, Lima, 1920.

VALERA, Blas, en GARCILASO DE LA VEGA, *Primera parte de los comentarios reales* [1604], t. II de las *Obras completas,* B. A. E., Madrid, 1960.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1628], Smithsonian Miscellaneous Colections, vol. 108, Washington, 1948.

VEGA, Fray Bartolomé de, *Memorial al Real Consejo de Indias sobre los agravios que reciben los indios del Perú* [1562], nueva colección de documentos inéditos para la Historia de España y de sus Indias, t. VI, Madrid, 1896.

«Visita a Pocona» [1557], publ. por María Ramírez Valverde, en *Historia y Cultura,* 1970, págs. 169-308.

ZÁRATE, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú...* [1555], Biblioteca de Autores Españoles, t. XXVI, Madrid, 1853.

3. *Folklore indígena*

BODE, Barbara, *The Dance of Conquest of Guatemala* (la danza de la conquista de Guatemala), Nueva Orleáns, 1961.

La conquista de los españoles, drama indígena bilingüe quechua-castellano, ed. y trad. por Clemente Hernando Balmori, Tucumán, 1955.

«Danza de la Gran Conquista», ed. y trad. por Byron Mac-Affee, *Tlalocan,* 1952.

GOINS, John, F., «The death of Atahuallpa» (La muerte de Atahuallpa), en *Journal of American Folklore,* julio-septiembre, 1961, págs. 252-257.

«Letra de la 'danza de Pluma' de Moctezuma y Hernán Cortés con los capitanes y reyes que intervinieron en la conquista de México», publ. por J.-F. Loubat, *Congrés international des Américanistes,* París, 1902, páginas 221-261.

Tragedia del fin de Atawallpa, trad. y ed. por Jesús Lara, Cochabamba, 1957.
UNZUETA, Mario, *Valle,* Cochabamba, 1945.

II. TRABAJOS CONTEMPORANEOS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, «El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación», *América indígena,* 1952, pág. 271-297.
— *Formas de gobierno indígena,* México, 1953.
AITON, Arthur Scott, *Antonio de Mendoza, First Viceroy of New Spain* (Primer virrey de Nueva España), Durham, 1927.
ARANIBAR, Carlos, *«Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII», Nueva Crónica,* Lima, 1963, págs. 102-135.
— «Notas sobre la necropompa entre los incas», *Revista del Museo Nacional,* Lima, t. XXXVI, 1969-1970, págs. 109-142.
ARGUEDAS, José María, «Puquio, una cultura en proceso de Cambio», t. XXV, páginas 184-232.
— *Bibliografía del folklore peruano,* México-Lima, 1960.
— y ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, «La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua», en *Problèmes agraires des Amériques latines,* París, 1967, págs. 309-315.
ARIAS-LARRETA, Abraham, *Literaturas aborígenes de América, Azteca, Incaica, Maya, Quiché,* Buenos Aires, 1968.
ARMAS MEDINA, Fernando de, *Cristianización del Perú,* Sevilla, 1953.
BATAILLON, Marcel, *Etudes sur Bartolomé de las Casas* (Estudios sobre Bartolomé de las Casas), París, 1966.
BAUDIN, Louis, *L'Empire socialiste des Inka* (El Imperio socialista de los incas), París, 1928, trad. esp.: Santiago de Chile, 1943.
BENNETT, Wendell C., y BIRD, Junius, *Andean Culture History* (Historia de la cultura andina), Andean Museum of Natural History, Handbook número 5, New York, 1949.
BORAH, Woodrow, y COOK, Sherburne, F., *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610* (La población india de México central, 1531-1610), Ibero-Americana, 44, Berkeley y Los Angeles, 1960.
— *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of Spanish Conquest* (La población aborigen de México central en vísperas de la conquista española), Ibero-Americana, 45, Berkeley y Los Angeles, 1963.
BORDE, Jean, y GÓNGORA, Mario, *Evolución de la propiedad rural en el valle de Puangue,* Santiago, 1956.
BOURRICAUD, François, *Changements à Puno. Étude de sociologie andine* (Cambios en Puno. Estudio de Sociología Andina), París, 1962.
BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle et capitalisme (XV-XVIII*e *siècle)* (Civilización material y capitalismo. Del siglo XV al siglo XVIII).
CAZENEUVE, Jean, *Les Rites et la condition humaine* (Los ritos y la condición humana), París, 1958.
CHAMBERLAIN, Robert S., *The Conquest and Colonization of Yucatán, 1517-1550* (La conquista y colonización del Yucatán, 1517-1550), Carnegie Institution of Washington, publicación núm. 582, Washington, 1948.

CHAUNU, Pierre, *L'Amérique et les Amériques* (América y las Américas), «Destins du Monde», París, 1964.

CHEVALIER, François, «*Noticia inédita sobre los caballos en Nueva España*», *Revista de Indias,* 1944, págs. 323-326.

— «El códice ilustrado de Poma de Ayala», *Revista de Indias,* 1944, págs. 3-12.

CLINE, Howard, F., «The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586» (Las *Relaciones geográficas* de las Indias españolas), *Hispanic American Historical Review,* 1964, págs. 341-374.

COOK, Sherburne F., «The Incidence and Signification of Disease Among the Aztecs and related tribes» (La incidencia y el significado de la enfermedad entre los aztecas y tribus afines), *Hispanic American Historical Review,* XXVI, 1946, págs. 320-351.

— y SIMPSON, Lesley Bird, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century* (La población de México central en el siglo XVII), Ibero-Americana, 31, Berkeley y Los Angeles, 1948.

COOK, Noble David, «La población indígena en el Perú colonial», *América colonial: población y economía. Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas,* Rosario, 1965, págs. 73-110.

COOPER, John M., «The Araucanians» (Los araucanos), *Handbook of South American Indians,* t. II, págs. 687-780, Washington, 1946.

CUNEO-VIDAL, Rómulo, *Historia de las guerras de los últimos Incas peruanos contra el poder español,* Barcelona, 1926.

CUNOW, Heinrich, «Das peruanische Verwandschaftsysteme und die Geschlechtsverbände der Inka», *Das Ausland,* vol. LXIV, 1891.

— *Geschichte und Kultur des Inkareiches,* Amsterdam, 1937.

— *La organización social del Imperio de los Incas,* París, 1933.

DENIS, Pierre, *Amérique du Sud* (América del Sur), Géographie universelle, t. XV, 2 vols., París, 1927.

DOBYNS, Henry F., «An outline of Andean epidemic history to 1720» (Esbozo de la historia de las epidemias en los Andes hasta 1720), *Bulletin of the History of Medicine,* 1963, págs. 493-515.

DUPRONT, Alphonse, «De l'acculturation» (Sobre la aculturación), *XII^e^ Congrès international des Sciences historiques,* vol. I, Rapports, Vienne, 1965, págs. 7-36; ed. ital.: L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane, Turín, 1966.

DURAND, José, «Garcilaso entre le monde des Incas et les idées de la Renaissance» (Garcilaso entre el mundo de los incas y las ideas del Renacimiento), *Diogène,* 1963, págs. 24-46.

DUVIOLS, Pierre, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 y 1660* (La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial. «La extirpación de la idolatría» entre 1532 y 1660), Lima-París, 1971.

ECKERT, Georg, «Prophententum und Freiheitsbewegungen im Caucatal», *Zeitschrift für Ethnologie,* 1951, págs. 115-125.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar, «El Alcalde Mayor indígena en el Virreinato del Perú», *Anuario de Estudios Americanos,* XVII, 1960, págs. 183-300.

— «La Guaranga y la Reducción de Huancayo. Tres documentos inéditos de 1571 para la etnohistoria del Perú», *Revista del Museo Nacional*, t. XXXII, 1963, págs. 8-80.

— «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año de 1540», *Revista Peruana de Cultura*, 1967, págs. 5-41.

— «Los señoríos étnicos de Chachapoyas», *Revista histórica*, t. XXX, Lima, 1967, págs. 224-332.

— «Los mitmas yungas de Colique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII», *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVI, Lima, 1969-1970, págs. 9-57.

— «Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca, siglos XV y XVI», *Historia y Cultura*, 1970, págs. 77-96.

FARON, Louis C., «Effects of Conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish colonization of Chile: 1536-1635» (Efectos de la Conquista sobre los picunche araucanos durante la colonización española de Chile: 1536-1635), *Ethnohistory*, 1960, págs. 239-307.

FERNÁNDEZ DE LAS RECAS, Guillermo S., *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*, México, 1961.

FINOT, Enrique, *Historia de la conquista del oriente boliviano*, Buenos Aires, 1939.

FLORES OCHOA, Jorge A., «Notas sobre rebaños en la visita de Gutiérrez Flores», *Historia y Cultura*, 1970, págs. 63-70.

FORBES, Jack D., «The Appearance of the Mounted Indian in Northern Mexico and the Southwest, to 1680» (La aparición del indio a caballo en el norte y Suroeste de México, hasta 1680), *Southwestern Journal of Anthropology*, 1959.

— *Apache, Navaho and Spaniard* (Apache, navajo y español), Norman, 1960.

FORSTER, George M., *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage* (Cultura y Conquista: la herencia española de América), New York, 1960.

FRIEDE, Juan, *Los Quimbayas bajo la dominación española*, Bogotá, 1963.

FRIEDERICI, Georg, *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Völker der Alten Welt*, 3 vols., Stuttgart, 1925-1936.

GAGLIANO, Joseph A., «The Coca Debate in Colonial Peru» (La polémica sobre la coca en el Perú colonial), *The Americas*, julio, 1963, págs. 43-63.

GARIBAY, Angel María, *Poesía indígena de la altaplanicie*, México, 1940.

— *Historia de la literatura náhuatl*, México, 1953-1954, 2 vols.

— *La literatura de los Aztecas*, México, 1964.

— *Poesía náhuatl*, México, 1964, 4 vols.

GIBSON, Charles, *The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Peru* (El concepto inca de soberanía y la administración española en el Perú), Austin, 1948.

— *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (Tlaxcala en el siglo XVI), New Haven, 1952).

— «The transformation of the Indian Community in New Spain. 1500-1810» (La transformación de la comunidad india en Nueva-España. 1500-1810), *Cahiers d'Histoire mondiale*, II, núm. 3, 1955.

— *The Aztecs under Spanish rule. A History of the Indians of the valley of Mexico, 1519-1810* (Los aztecas bajo la dominación española. Historia de

los indios del valle de México, 1519-1810), Stanford, Londres, 1964. [Trad. esp. México, 1967.]

GONZALES D'AVILA, Gil, «Guerra de los chichimecas», *Anales del Museo Nacional de México,* 2.ª época, t. I, México, 1903, págs. 159-171, 185-194.

GUILLEN GUILLEN, Edmundo, «El tocricuc y el tucuyricuc en la organización política del Imperio incaico», *Actas y trabajos del segundo congreso de historia del Perú,* 2, 1962, págs. 157-203.

— «Una contribución para el estudio de la visión peruana de la Conquista», *Ediciones Universidad Nacional de Educación,* 1971, págs. 151-191.

HANKE, Lewis, *Cuerpo de documentos del siglo XVI,* México, 1943.

— *Colonisation et conscience chrétienne* (Colonización y conciencia cristiana), París, 1957.

HELMER, Marie, «La vie économique au XVIe siècle sur le haut plateau andin: Chucuito en 1567» (La vida económica en el siglo XVI sobre el altiplano andino: Chucuito en 1567), *Travaux de l'Institut français d'études andines,* vol. III, París-Lima, 1951, págs. 115-150.

— «La visitación de los indios chupachos: Inca y encomendero», *Travaux de l'Institut français d'études andines,* vol. V, París-Lima, 1955-1956, págs. 3-50.

HERSKOVITS, Melville J., *Acculturation, the study of culture contact,* New York, 1958. (Aculturación, estudio del contacto entre culturas.)

HORKHEIMER, Hans, *Nahrung und Nahrungsgewinnung im Vorspanischen Peru,* Berlín, 1960.

IMBELLONI, José, *Pachacuti IX. El Inkario Crítico,* Buenos Aires, 1946.

JARA, Alvaro, *Guerre et société au Chili. Essai de sociologie coloniale. La transformation de la guerre d'Araucanie et l'esclavage des Indies du début de la Conquête espagnole aux débuts de l'esclavage légal (1612)* (Guerra y sociedad en Chile. Ensayo de sociología colonial. La transformación de la guerra de Araucania y la esclavitud de los indios desde el comienzo de la Conquista española hasta los comienzos de la esclavitud legal [1612]), París, 1961.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto, *La religión del imperio de los Incas,* Quito, 1919.

KARSTEN, Rafael, *A Totalitarian State of the Past* (Un Estado totalitario del pasado), Helsinki, 1949.

KIRCHHOFF, Paul, «The Social and Political Organization of the Andean Peoples» (La organización social y política de los pueblos andinos), *Handbook of South American Indians,* Washington, vol. V, 1949.

KONETZKE, Richard, *La esclavitud de los indios como elemento en la estructuración social de Hispano-América,* Estudios de Historia social de España, t. I, Madrid, 1949.

— *Entdecker und Eroberer Amerikas. Von Christoph Kolumbus bis Hernán Cortés,* Frankfort-sur-le-Main, 1963.

KUBLER, George A., «A Peruvian chief of state: Manco Inca (1515-1545)» (Un jefe de Estado peruano: Manco Inca [1515-1545]), *Hispanic American Historical Review,* 1944, págs. 253-276.

— «The Behavior of Atahuallpa», 1531-1533» (El comportamiento de Atahualpa, 1531-1533), *The Hispanic American Historical Review,* 1945, páginas 411-427.

— «The Neo-Inca State (1537-1572» (El Estado neo-inca [1537-1572]), *Hispanic American Historical Review,* 1947, págs. 189-203.

LANTERNARI, Vittorio, «Désintégration culturelle et processus d'aculturation (Desintegración cultural y proceso de aculturación), *Cahiers internationaux de sociologie,* 1966, págs. 117-132. [Trad. esp. en Occidente y Tercer Mundo, Buenos Aires, 1974.]

LARA, Jesús, *Literatura de los quechuas,* Cochabamba, 1960.

LASTRES, Juan B., *Historia de la medicina peruana,* Lima, 1951.

LATCHAM, Ricardo E., *La capacidad guerrera de los Araucanos: sus armas y métodos militares,* Santiago, 1915.

LEHMANN, Walter, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft,* Stuttgart, 1949.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* México, 1956.

— *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* México, 1961.

LEVILLIER, Robert, *D. Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582),* Buenos Aires, 3 vols., 1935-1942.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale* (Antropología estructural), París, 1958. [Trad. esp. Buenos Aires.]

— *La Pensée sauvage* (El pensamiento salvaje), París, 1962. [Trad. esp. México.]

— *Mythologiques: I. Le cru et le cuit; II. Du miel aux cendres; III. L'Origine des manières de table,* París, 1964-1968. (Mitológicos: I. Lo crudo y lo cocido; II. De la miel a las cenizas; III. El origen de las maneras de mesa).

LÉVY-BRUHL, Lucien, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (La experiencia mística y los símbolos en los primitivos), París, 1938.

— *La Mentalité primitive* (La mentalidad primitiva), París, 1933.

LIRA, Jorge A., *Diccionario qqechuwa-español,* Tucumán, 1944.

LOBSIGER, Georges, «La légitimité de la souveraineté des rois d'Espagne sur l'ancien royaume des Incas d'aprés... F. Guamán Poma de Ayala» (La legitimidad de la soberanía de los reyes de España sobre el antiguo reino de los incas según... F. Guaman Poma de Ayala), *Bulletin de la Société suisse des Américanistes,* marzo, 1963, págs. 34-54.

— «Felipe Guamán Poma de Ayala», *Bulletin de la Société suisse des Américanistes, Genève,* núm. 19, marzo 1960.

— «Une curieuse carte du Pérou dressée en 1614 par le chroniqueur indien Felipe Guamán Poma de Ayala» (Un curioso mapa del Perú hecho en 1614 por el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala), *Globe,* Genève, núm. 103, 1963, págs. 33-69.

LOCKE, L. Leland, *The Ancient Quipu* (El antiguo quipu), New York, 1923.

LOCKHART, James, *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society,* (El Perú español, 1532-1560. Una sociedad colonial), Madison, 1968.

LOHMANN, Guillermo, *El Señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú,* Madrid, 1948.

— *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII,* Sevilla, 1949.

— *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias,* Madrid, 1957.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor, «Un motín de mestizos en el Perú», *Revista de Indias,* 1964, págs. 367-381.

MARKHAM, Clements R., *The Incas of Peru,* Londres, 1912.

MASON, John Alden, *The Ancient Civilizations of Peru,* Londres, 1957.

MATICORENA ESTRADA, Miguel, «Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos», *Anuario de Estudios Americanos,* 1955, págs. 615-674.

MAURO, Frédéric, *L'Expansion européenne (1600-1870)* (La expansión europea [1600-1870]), «Nouvelle Clio», París, 1964.

MAUSS, Marcel, «Essai sur le don» (Ensayo sobre el don), en *Sociologie et Anthropologie,* París, ed. 1966.

MEANS, Philip A., *Ancient Civilizations of the Andes* (Las antiguas civilizaciones de los Andes), New York, 1931.

— *The Fall of the Inca Empire and the Spanish rule in Peru, (1530-1780)* (La caída del Imperio inca y la dominación española en el Perú, 1530-1780), New York, 1932.

MEDINA, José Toribio, *Los aborígenes de Chile,* Santiago de Chile, 1952.

MELLAFE, Rolando, «La significación histórica de los puentes en el Virreinato peruano del siglo XVI», *Historia y Cultura,* núm. 1, 1965, págs. 65-113.

— «Problemas demográficos e historia colonial hispano americana», *Nova Americana,* París, núm. 1, 1965.

MENDIBURU, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú,* Lima, 1879-1890.

MÉTRAUX, Alfred, *Les Incas* (Los incas), París, 1962. [Trad. esp. Buenos Aires, 1972.]

— *Religions et magie indiennes d'Amerique du Sud* (Religiones y magias indias de América del Sur), París, 1967.

MILLONES, S. C., Luis, «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy», *Revista peruana de cultura,* Lima, núm. 3, 1964, págs. 134-140.

— «Nuevos aspectos del Taki Ongoy», *Historia y Cultura,* núm. 1, 1965, páginas 138-140.

— *Introducción al proceso de aculturación indígena,* Lima, 1967.

MIRANDA, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI,* México, 1952.

MISHKIN, Bernard, «The Contemporary Quechua» (El quechua contemporáneo), *Handbook of South American Indians,* vol. II, págs. 411-470, Washington, 1946.

MOORE, Sally Falk, *Power and Property in Inca Peru,* (Poder y propiedad en el Perú inca), New York, 1958.

MORNER, Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America* (Mezcla de razas en la historia de Latino América), Boston, 1967. [Trad. esp. Buenos Aires, 1969.]

MURRA, John V., *The Economic Organization of the Inca State* (La organización económica del Estado inca), Chicago, 1956 (tesis fotocopiada).

— «Social structural and economic themes in Andean ethnohistory» (Temas económicos y socio-estructurales de la etnohistoria andina), *Anthropological Quarterly,* 1961, págs. 47-59.

— «La función del tejido en varios contextos sociales del Estado inca», en *Actas y trabajos del Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú,* volumen II, Lima, 1958.

— «Rite and crop in the Inca State» (Rito y recolección en el Estado inca), en *Culture in History,* Nueva York, 1960.
— «Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyu», *Revista Peruana de Cultura,* 1964, págs. 76-101.
— «Una apreciación etnológica de la visita», en *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567,* Lima, 1964, páginas 421-442.
— «New Data on Retainer and Servile Populations in Tawantinsuyu» (Nuevos datos sobre la población dependiente y servil en Tahuantinsuyu), *Actas y memorias, XXXVI Congreso Internacional de Americanistas,* Sevilla, 1966, páginas 34-45.
— «Información etnológica e histórica adicional sobre el reino de Lupaqa», *Historia y Cultura,* 1970, págs. 49-61.
— «La visita de los chupachu como fuente etnológica», en Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco,* t. I, Huánuco, 1967, páginas 381-406.
— «An Aymara Kingdom in 1567» (Un reino aymara en 1567), *Ethnohistory,* 1968, núm. 2, págs. 115-151.
NÚÑEZ ANAVITARTE, Carlos, *Teoría del desarrollo incásico; interpretación esclavista patriarcal de su proceso histórico natural,* Cuzco, 1955.
— *El cacicazgo como supervivencia «esclavista-patriarcal» en el seno de la sociedad colonial,* Cuzco, 1956.
OBEREM, Udo, «Diego de Ortegóns Beschreibung der 'Gobernación de los Quijos, Zumaco y la Canela'. Ein ethnographischer Bericht aus dem Jahre 1577», *Zeitschrift für Ethnologie,* 1958, págs. 230-250.
ODRIOZOLA, Manuel, *Documentos históricos del Perú,* t. III, Lima, 1872.
OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México,* 4 vols. y atlas, México, 1880.
OSSÍO, Juan M., *The idea of history in Felipe Guamán Poma de Ayala* (La idea de historia de Felipe Guaman Poma de Ayala), Oxford, 1970 (tesis inédita).
PADDEN, Robert C., «Cultural change and military resistance in Araucanian Chile, 1550-1730» (Cambio cultural y resistencia militar en el Chile araucano, 1550-1730), *Southwestern Journal of Anthropology,* 1957, páginas 103-121.
PEASE G. Y., Franklin, «Los últimos Incas del Cuzco», *Boletín del Instituto Riva Agüero,* núm. 6, Lima, 1965, págs. 150-192.
— «Causas religiosas de la guerra entre el Cuzco y Quito», *Historia y Cultura,* Lima, 1965, págs. 1-10.
— «Religión andina y Francisco de Avila», *Revista del Museo Nacional,* 1967-1968, págs. 62-76.
— «Visita del Obispado de Charcas antes de 1590 (notas sobre la evangelización)», *Humanidades,* 1969, 3, págs. 89-125.
— «Sobre visitadores de Chucuito en 1572», *Historia y Cultura,* 1970, páginas 71-76.
POLANYI, Karl y otros, *Trade and Markets in the Early Empires* (Comercio y mercados en los primeros Imperios), Glencoe, 1956.

POLO, José T., «Apuntes sobre las epidemias en el Perú», *Revista Histórica,* 1913.
PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *El inca Garcilaso de la Vega,* Lima, 1946.
— *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú,* París, 1939.
— *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala,* Lima, 1948.
— *Fuentes históricas peruanas,* Lima, 1955.
POWELL, Philip Wayne, *Soldiers, Indians and Silver* (Soldados, indios y plata), Berkeley, 1952.
— The Chichimecas: Scourge of the Silver Frontier in sixteen-century Mexico» (Los chichimecas: el azote de la frontera de la plata en el México del siglo XVI), *Hispanic American Historical Review,* 1945, págs. 328-330.
PRESCOTT, William H., *History of the Conquest of Mexico* (Historia de la conquista de México), 3 vols., Nueva York, 1843.
— *History of the Conquest of Peru* (Historia de la conquista del Perú), 2 vols., Londres, 1847.
RICARD, Robert, «Contribution à l'étude des fêtes 'Moros y Cristianos' au Mexique» (Contribución al estudio de las fiestas «Moros y Cristianos» en México), *Journal de la Société des Américanistes,* XXIV, 1932, paginas 51-84.
— *La «Conquête spirituelle» du Mexique* (La «conquista espiritual» de México), París, 1933.
RIVERA SERNA, Raúl, *Libro del Cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, 1539-1547.* Documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas, t. III, Casa de Cultura, Lima, 1966.
RIVET, Paul, y CREQUI MONFORT, Georges de, *Bibliographie des langues aymara et kicua* (Bibliografía de las lenguas aymará y kicua), vol. I, 1540-1878, París, 1951.
ROE, Frank Gilbert, *The Indian and the Horse* (El indio y el caballo) Norman, 1955.
ROSENBLAT, Angel, *La población y el mestizaje en América,* Buenos Aires, 2 vols., 1954.
— *La población de América en 1492. Viejos y nuevos cálculos,* México, 1967.
ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María, *Pesos y medidas en el antiguo Perú,* Lima, 1960.
— *Curacas y sucesiones, costa Norte,* Lima, 1961.
— «Los Ayamarca», *Revista del Museo Nacional,* t. XXXVI, Lima, 1969-1970, páginas 58-101.
— «Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios», *Revista española de antropología americana,* 1970, páginas 135-178.
— «El Repartimiento de Doña Beatriz Coya en el valle de Yucay», *Historia y Cultura,* Lima, 1970, págs. 153-267.
— «Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario», *Revista del Museo Nacional,* t. XXX, 1962, págs. 130-159.
— «Dos manuscritos inéditos sobre Manco II, Tierras personales de los Incas y Mitimaes», *Nueva Crónica,* núm. 1, 1963, págs. 223-239.

— «Las tierras reales y su mano de obra en el Tahuantinsuyu», *Actas y memorias XXXI Congreso Internacional de Americanistas,* Sevilla, 1966, páginas 31-34.
ROWE, Jhon H., «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest» (La cultura inca en el momento de la conquista española), *Handbook of South American Indians,* vol. II, Washington, 1946, págs. 183-330.
— «The Incas under Spanish Colonial Institutions» (Los incas bajo las instituciones coloniales españolas), *Hispanic American Historical Review,* 1957, 155-199.
— «The Origins of Creator Worship among the Incas» (Los orígenes de la adoración al Creador entre los incas), en *Culture in History,* Berkeley, 1960.
— «Un memorial del Gobierno de los Incas del año 1551», *Revista Peruana de Cultura,* diciembre, 1966, págs. 27-39.
SALAS, Alberto Mario, *Las armas de la Conquista,* Buenos Aires, 1950.
SAPPER, Karl T., *Geographie und Geschichte der indianischen Landwirtschaft,* Hamburgo, 1936.
SEJOURNÉ, Laurette, *El universo de Quetzalcoatl,* México-Buenos Aires, 1962.
— *La Pensée des anciens Mexicains* (El pensamiento de los antiguos mexicanos), París, 1966.
SERVICE, Elman R., *Spanish-Guarani Relations in Early Colonial Paraguay* (Las relaciones hispano-guaranís en el primer Paraguay colonial), Ann Arbor, 1954.
— «Indian-European relations in Colonial America» (Las relaciones de indios y europeos en la América colonial), *American Anthropologist,* junio, 1955, pág. 411-425.
SOUSTELLE, Jacques, *Rencontre de la civilisation hispanique et des civilisations indigènes de l'Amerique* (Encuentro de la civilización hispánica y las civilizaciones indígenas de América), París, s. d.
— *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains* (El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos), París, 1940.
— *La Vie quotidienne des Aztèques* (La vida cotidiana de los aztecas), París, 1955 [trad. esp., México, 1970].
SPALDING, Karen, *Indian Rural Society. El colonial Peru: example of Huarochiri* (La sociedad rural india. El Perú colonial: ejemplo de Huarochiri), Berkeley, 1967 (tesis inédita).
SPICER, Edward Holland, *Cycles of conquest; the impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960* (Ciclos de conquista; el impacto de España, México y los Estados Unidos sobre los indios del suroeste, 1533-1960), University of Arizona Press, Tucson, 1962.
SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del Paraguay,* I. *El guaraní colonial,* Asunción, 1965.
TEMPLE, Ella Dumbar, «La descendencia de Huayna Cápac: Paullu Inca», *Revista histórica,* Lima, vol. XI, entrega III, págs. 284-333; vol. XII, 1939, págs. 204-205; vol. XIII, 1940, págs. 31-77.
— «La descendencia de Huayna Capac: introducción», *Revista histórica,* Lima, vol. XI, entregas I-II, 1937, págs. 93-165.

— «Notas sobre el Virrey Toledo y los Incas del Vilcabamba; una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu», *Documenta,* Lima, 1949-1950, págs. 614-629.
— «Documentos sobre la rebelión de Túpac Amaru», *Documenta,* Lima, 1949-1950, págs. 656-662.
TRIMBORN, Hermann, «Der Kollecktivismus der Inka», *Anthropos,* 1923-1924, págs. 579-606, 978-1.000.
— *Dämonen und Zauber im Inkarreich,* Leipzing, 1939.
TSCHOPIK, Harry, Jr., «The Aymara» (Los aymara), *Handbook of South American Indians,* vol. II, págs. 501-573, Washington, 1946.
— *The Aymara of Chucuito, Peru* (Los aymara de Chucuito, Perú), Part 1. Magic. Anthropological Papers, American Museum of Natural History, volumen XLIV, Part 2, New York, 1951.
URTEAGA, Horacio, *El imperio incaico,* Lima, 1931.
VAILLANT, George C., *Aztecs of Mexico. Origin, rise and fall of the Aztec nation* (Los aztecas de México. Origen, apogeo y decadencia de la nación azteca), New York, 1944. [Trad. esp. México.]
VALCÁRCEL, Luis E., *Del Ayllu al Imperio,* Lima, 1925.
— *Historia de la Cultura antigua del Perú,* Lima, 1943-1948.
— *La ruta cultural del Perú,* México, 1945.
— «The Andean Calendar» (El calendario andino), *Handbook of South American Indians,* vol. II, págs. 471-476, Washington, 1946.
VARALLANOS, José, *Historia de Huánuco,* Buenos Aires-Lima, 1959.
VARGAS UGARTE, Rubén, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero,* Lima, 1935.
— *Historia de la Iglesia en el Perú,* 5 vol., Lima-Burgos, 1953-1961.
VEGA, Juan José, *La guerra de los viracochas,* Ediciones Nuevo Mundo, s. l., s. d.
VELLARD, Jehan, *Civilisations des Andes* (Civilizaciones de los Andes), París, 1963.
VILLAR CÓRDOVA, Sócrates, *La institución del yanacona en el incanato,* Lima, *Nueva Crónica,* 1966.
WACHTEL, Nathan, «Structuralisme et histoire. A propos de l'organisation sociale du Cuzco» (Estructuralismo e historia. A propósito de la organización social de Cuzco), *Annales, E. S. C.,* enero-febrero 1966, págs. 71-94.
— «Pensée sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega» (Pensamiento salvaje y aculturación. El espacio y el tiempo en Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega), *Annales E. S. C.,* mayo-agosto 1971, páginas 793-840.
WASHBURN, Wilcomb E., «The meaning of "discovery" in the fifteenth and sixteenth centuries» (El significado de "descubrimiento" en los siglos XV y XVI), *The American historical Review,* núm. 1, 1962, págs. 1-21.
WEDIN, Ake, *El sistema decimal en el imperio incaico,* Madrid, 1965.
— *El concepto de lo incaico y las fuentes. Estudio crítico.* Madrid, 1966.
ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana,* Madrid, 1935.
ZUIDEMA, R. T., *The Ceque System in the Social Organization of Cuzco* (El sistema de los ceques en la organización social de Cuzco), Leiden, 1962.

— «American social systems and their mutual similarity» (Los sistemas sociales americanos y sus mutuas similitudes), *Bijdragen. Tot de Taal, Land en Volkerkunde,* 1965, págs. 113-119.
— «El calendario inca», *Actas y Memorias, XXXVI Congreso internacional de Americanistas,* Sevilla, 1966, págs. 25-30.
— «El juego de los ayllus y el amaru», *Journal de la Société des Américanistes,* 1967, págs. 41-51.
— y QUISPE, U., «A visit to God. The account and interpretation of a religius experience in the Peruvian community of Choque-Huarcaya» (Una visita a Dios. Relato e interpretación de una experiencia religiosa en la comunidad peruana de Choque-Huarcaya), *Bijdragen. Tot de Taal, Land en Volker kunde,* 1968, págs. 22-39.



El valle de Yucay, llamado Valle Sagrado.



Yunguyo



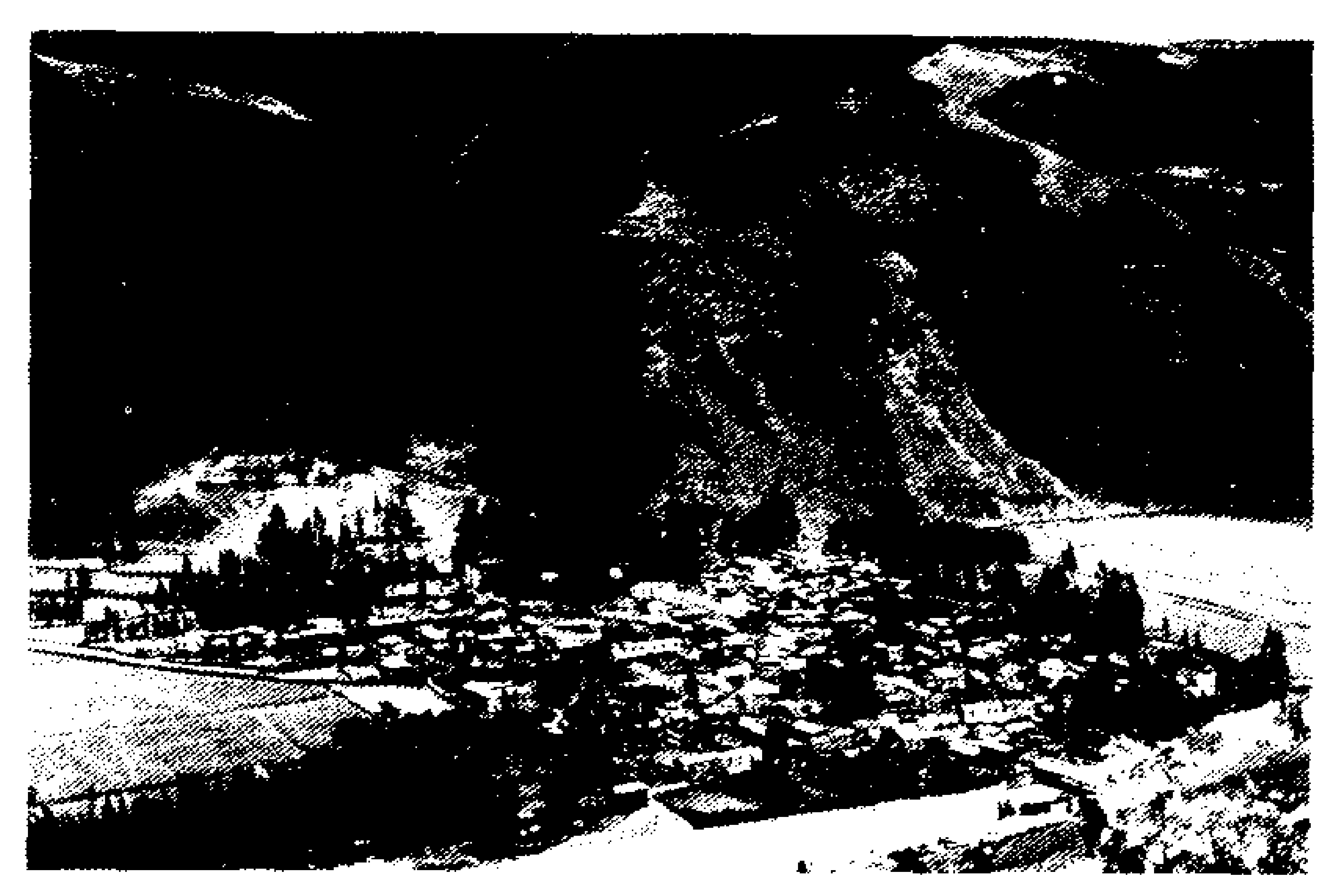
Chucuito



Huaura



Huaura



Pisac, Valle Sagrado



Pisac, Valle Sagrado

AGRADECIMIENTO

Estoy profundamente agradecido a Ruggiero Romano, que suscitó y estimuló este trabajo. Los especialistas percibirán la deuda que guardo respecto de John V. Murra, cuya obra renueva nuestros conocimientos acerca de las sociedades andinas. Por otra parte, debo especificar que toda la elaboración del presente ensayo se ha desarrollado dentro del marco de la École pratique des Hautes Études (VI^e^ section).

Mi gratitud se extiende también a la señora Carmen Bernand, que, durante mi ausencia de Francia, tuvo la amabilidad de encargarse de todos los problemas materiales de la edición.

INDICE DE NOMBRES

Abancay, 336-39
Alcora, 104, 108, 117, 164, 186n, 194-95
Acosta, 221
Aguilar, 47-47n
Ajiz, 74-6, 79
Almagro, 67, 69-71, 80, 88n, 271, 273, 275
Alusi, 336-39
Alva Ixtlilxochitl, 29, 44, 83, 85
Alvarado (Juan), 293
Alvarado (Pedro), 29, 47, 72, 75-80, 82, 86, 90n
Antisuyu, 114, 118, 122, 254, 264
Apaches, 297, 302, 312n
Araucanos, 34, 214, 265, 297, 303-13, 321-22, 325
Arawaks, 145
Arequipa, 140, 150, 163, 197-197n, 209, 251, 298, 327, 335, 343
Arriaga, 149, 209, 235-36
Atahuallpa, 24, 30, 42, 47-51, 53, 58-59, 65-7, 70-2, 76, 78n, 86-8, 151n, 171, 189, 209, 211, 214-214n, 230, 233, 269-70, 292
Atunrucana, 336-39
Atunsora, 151, 227, 336-39
Auquimarca, 158n, 161n
Ayar Auca, 123
Ayar Cachi, 123
Ayar Manco, 123
Ayar Uchu, 123
Aymaras, 112, 117, 143n, 157, 161n, 165
Aztecas, 28, 40, 42, 47, 50-51n, 52-53, 55-6, 148, 299, 303, 308, 310n

Balmori, 65
Bandera (Damián), 144, 173, 190, 232, 237
Betanzos, 214
Bio-Bio, 302-03, 308
Bode, 73-4
Bogotá, 149
Bolivia, 63, 65, 71, 330n
Borah, 137-38
Bororos, 116n

Cajamarca, 29, 50, 67n, 71
Cakchiquels, 46-7
Calca, 168

Callcuchina, 52-3, 69, 171, 188, 270
Cañarís, 53, 171, 175, 188-90, 273, 282, 291
Cañaribamba, 336, 339
Canas, 164
Canelas de Albarrán, 139, 328, 335
Capinota, 107, 162n
Caracollo, 163
Cascans, 291
Cananas, 116-17
Cayao, 117
Cayaotambo-tauna, 144, 146, 345, 356
Chac Xulub Chen, 30, 57
Chachapoyas, 327-28, 330, 335, 343
Chancay, 177
Charcas, 139-40, 150, 167n, 229-30, 279, 327-28, 330, 335
Chaunu, 138
Chayanta, 65-6
Chetumal, 47n
Chichimegas, 34, 291, 297-304, 306, 308-09, 311, 321
Chilam Balam, 30, 40, 48n, 56-7, 60, 78
Chile, 215, 271, 273, 297, 302-04, 308, 312, 325
Chincha, 102n, 102-04
Chinchaysuyn, 114, 118, 164, 256
Cholula, 44, 51
Cholulanos, 302
Chucuito, 31, 102n, 103-07, 109, 117, 141, 143n, 147, 153-54, 156-57, 160-167, 171, 175-76, 180-81, 181n, 183-184-85, 187, 191-96, 200, 209, 219n, 221, 226-27, 230, 237, 313-14, 327, 330, 335, 343
Chumbivilcas, 336-39
Chunchi, 336-39
Chupachos, 140, 142-43, 145-147n, 156-57, 165, 181n-182, 185, 190, 194, 230-31, 344, 346, 353
Cieza de León, 32, 111, 148
Cobo, 32, 100, 102, 104, 106, 148
Collaguas, 116, 118, 152-53, 224, 227, 336-39
Collana, 116-18
Collao, 122
Collasuyu, 114, 118, 217, 254
Colombia, 146
Cook, 137-38
Cortés, 29, 32, 43-4, 47, 50-1, 53, 65-66, 81-8, 90n, 298
Cuauhtemoc, 46, 65, 81-87
Cuenca, 149, 186, 216n-17, 224, 238, 331-32, 335-39, 343
Cuntisuyu, 114, 118, 122, 254
Cuzco, 32, 48, 51, 98-9, 102-03, 107, 116, 118, 122, 140, 148-50, 154-57, 165, 167-68, 188-89, 195n-97, 205, 207, 209, 220-21, 226-27, 229, 239, 243, 245, 271-73, 275-78, 281, 290, 301, 327, 331, 335, 343

Diaguites, 279
Díaz del Castillo, 32
Díez (Garci), 27, 105, 112, 116, 141n, 156, 162, 164-67, 185, 192, 194, 196, 199, 201, 219, 221, 226, 28-32, 330, 335
Dobyns, 149-50

Ecuador, 330n
Estete, 32

Felipillo, 67-8, 71, 230

Garcilaso de la Vega, 27, 40-1, 100, 149, 213, 226, 230, 242-46, 267, 321
Guadalajara, 292-93, 98
Guanajuato, 300
Guatemala, 29, 31, 47-8, 51, 64, 72, 74
Guayaquil, 327, 331, 335

Hananhuaca, 140-41, 344
Herrera y Tordesillas, 28
Herskovits, 27
Honduras, 28
Huamanga, 149
Huancas, 147

Huanuco, 31, 107n, 109, 119n, 140, 142, 144, 148n, 155-58, 160-61, 165, 175, 180-82, 185, 187, 192, 228, 232, 247, 276, 279, 294n, 327, 331, 335, 344, 346, 355
Huascar, 42, 48-51, 52n, 54, 65n, 69n, 152n, 171, 188, 269-70
Huaura, 32, 144-45, 158, 180-82, 229, 229n, 351-52
Huaylla Huisa, 66-9, 71, 88n
Huayna Capac, 40-1, 48, 53, 65n, 148, 169-71, 188-90, 204, 206, 214n, 237, 269
Huitzilopochtli, 38, 46, 55

Ilave, 104, 112, 117, 164, 193n, 193-194

Jaén, 328, 331-32, 343
Jalisco, 90n, 292
Jauja, 152, 185, 216n, 218, 274, 277-279, 284, 335-39
Jerez, 32
Julí, 104-06, 108n, 112, 117, 164, 166, 192-94

Kubler, 146-47, 311

Larecaja, 107, 162n
Las Casas, 146
Laura, 144-45, 353-54
Levi-Strauss, 25n, 65n, 87n
Lima, 32, 139-40, 146-51, 154, 157-158, 161, 163, 176-77, 222-29, 233, 251, 271-74, 276, 283, 327-28, 331, 335
Loja, 332, 335
López de Velasco, 139, 329, 331, 335
Lupacas, 192n, 314

Machupichu, 168, 273
Manchac, 220, 228
Manco II (Inca), 48-9, 52n, 69, 202n, 269-74, 276, 290, 296, 310n, 325
Manco Capac, 67
Matienzo, 138, 206, 276, 280-82, 329-330
Maule, 302n
Mayas, 28-29, 39, 41, 47, 50-1, 56-9, 78n
Mendoza (Virrey), 163, 292-93, 300
Metraux, 134
Méjico, 28-9, 31-2, 34, 38, 41, 53-4, 61-4, 91, 138, 141, 142n, 146, 218, 267, 269, 291-98, 301-03, 308, 309n, 314, 324
México, 38-41, 44-6, 48, 51n, 52-4, 148, 292-93, 298, 301
Moche, 176
Moctezuma, 24, 38-9, 41-5, 49n, 50-51, 53, 63-4, 75, 81-8, 148
Molina (El Cuzqueño), 32, 237, 283-286
Montesinos, 149
Moquegua, 107, 156, 162n, 219
Morúa, 235-36
Murra, 109, 236

Nazca, 176, 219

Oaxaca, 82n
Ollantaytambo, 168, 273
Ortíz de Zúñiga, 31, 109, 142, 192, 232
Oruro, 65-9, 72
Osorno, 304
Otavalo, 142n, 218, 336-39
Otomis, 302

Pacases, 151n, 336-39
Pachacamac, 280, 284, 287
Paraguay, 310n, 324
Parinacocha, 280, 284
Paullu Inca, 275-76, 285
Payán, 117-18
Paz (La), 69, 197n, 220, 283, 327, 332, 335, 339, 343

Piura, 104n, 327, 330, 335
Pizarro, 32, 41n, 48-51, 53, 64-5, 67-71, 78-78n, 80, 86-8, 93, 148, 171-172, 188, 190, 214n, 270-71, 284
Plata, 327, 332, 335
Polo de Ondegardo, 32, 102, 118n, 235
Poma de Ayala, 31, 66, 70, 147, 215, 224-25, 227, 242, 246-63, 267, 315, 320-21
Pomata, 104, 117, 164, 192, 194
Potosí, 65n, 139, 150, 154, 163-65, 167, 180, 185, 186n, 196-98, 202, 207, 221, 316, 330, 335
Pueblos, 302, 312n
Puerto Viejo, 335
Puquio, 236

Querétaro, 298
Queros, 161n
Quetzalcoatl, 41, 51
Quetzaltenango, 72, 75, 79n
Quiché
Maya, 46-7, 56n, 78n, 79
Rey, 74-80, 86, 87
Quito, 139-40, 148-49, 151, 195n, 226, 277, 279, 328, 331, 335, 342
Quizquiz, 51-2, 67, 171, 188

Raymi, 122-23
Relaciones geográficas, 32, 104, 116, 118, 142n, 151, 153, 185, 216-19, 223-24, 227, 335
Rowe, 140, 328
Rucanas, 142n, 336-39

Sahagún, 29, 32, 43-4, 83n
Sama, 106, 154, 162n, 164, 219
Santa Cruz Pachacuti, 30, 148, 227
Santillán, 32, 100, 105, 162, 186, 206-207, 220
Sarmiento de Gamboa, 286
Sayri Tupac, 67-9, 69n, 88n, 173, 190, 239, 275, 296
Suchipila, 291, 293-94

Taqui Ongo, 236, 269, 277, 280, 282-290, 292, 294-95, 310-11, 320
Tecum Uman, 30, 72, 74-80, 86
Texcoco, 38, 44
Titicaca, 98, 103, 106-07, 162, 218, 287
Titu Cusi Yupanqui, 30, 48-49, 70, 271-72, 276-79, 284, 286, 280, 294-295, 311
Tlatelolco, 29, 55
Tlatenango, 291-94
Tlatol, 292
Tlaxcala, 90n, 302
Tlaxcalans, 44, 53
Toco, 65-7, 70
Toledo, 136n, 139, 162, 165, 173, 181-182, 185, 195n, 208, 210n, 216, 222, 228, 291-92, 327-28
Topa Yupanqui Pachacuti, 123, 169, 253
Totonaques, 44, 53
Trujillo, 149-50, 327, 330, 335, 343
Tucumán, 279
Tupac Amaru, 274, 290-93, 303, 316

Ulpo, 144-45, 353-54
Urco-Urco, 157-58
Uros, 112, 117, 161n
Urubamba, 144, 169, 273, 280

Valera, 214
Valverde, 52, 67-8, 71, 230
Vázquez de Espinosa, 327-28, 330-31, 335
Vellard, 69
Vilcabamba, 30, 68-9, 168, 190, 239, 269, 273, 276, 280-83, 290-95
Viracocha (Inca), 41, 67, 69
Viracocha (Te), 41, 49, 122-23, 271
Vitcos, 273, 275-77, 282, 290

Yauyos, 237
Yucatán, 28, 30, 47, 51

Yucay, 32, 140, 144-46, 155, 169-72, 174-77, 179-81, 187, 189, 195n, 202-206, 227-28, 236-38, 271, 276, 344, 347-48
Yunguyo, 104, 116, 164, 194
Zacatecas, 297-98, 302
Zamora, 140, 186, 331, 335
Zepita, 104, 116, 163-64, 166, 192, 194, 230
Zuidema, 115, 116, 123
Zunum, 76

INDICE DE MATERIAS

Abasca, 162, 165n
Aculturación
teoría, 26-8, 213
y tradición, 34, 211, 214, 240-42, 248, 284, 289, 292-97, 300-01, 307-309, 311-12
Aculturación material, 159, 165-66, 180, 239-40, 306, 337
arquitectura y urbanismo, 216n
alimentación, 216, 222, 226, 240, 287, 337
vestuario, 216, 223-29, 287, 301, 338
Aclla (Vírgenes del Sol), 112, 134, 273
Alcoholismo, 152-53, 206-07, 219, 336
Algodón, 110, 155, 158, 160-61, 183, 224n
Alpaca, 100n
Apo, 114, 120, 247
Armas de fuego
utilización, 225-26, 272, 279-80, 306
representación indígena, 45, 47-9, 51-2, 60, 67, 70, 75
Artesanos, 108, 113, 117, 160
Ayllu
estructura, 96-98, 100-01, 106-16, 118, 122, 134-35, 154, 263-64
tierras comunitarias, 100-05, 163, 166, 170, 174-75, 178, 181, 205
rebaños comunitarios, 105, 163-64
dualismo, 114, 116, 164
período colonial, 159-60, 163-65, 174-75, 190-91, 194, 200, 211, 228, 230
transformación de las relaciones con el *curaca,* 186, 190-95, 200, 205-206
y *yana,* 204-08, 272
y religión cristiana, 231, 235

Caballo, 167, 217, 226, 228, 230, 240, 272, 279-80, 299-300, 306-07, 309, 311, 321
representación indígena, 42, 46, 48-49, 51-2, 64, 69, 76-7, 79n, 225-26
Cabildo, 195n, 216n, 227-28, 277, 280
Calendario: azteca, 41; maya, 29, 39, 56-7, 59, 74; inca, 124; cristiano, 57
Cañagua, 108n, 194
Carnaval, 66
Ceque, 117, 125

Censo, 120, 139-40, 142-46, 151, 164n, 174, 176, 329
Charqui, 107
Chicha, 99, 108n, 151n, 194, 219n, *280, 288*
Chuño, 98, 107, 108n, 162-63, 165, 194
Clases matrimoniales, 116-18
Coca, 107, 108n, 155, 157-59, 162, 172, 175, 181, 184, 194, 197, 207, 218-23, 226, 238
Comunidad. Cfr. *Ayllu*
Conquista (según el folklore), 31, 33
  Danza de la Conquista, 63-4, 72-9, 85, 317
  Danza de la Gran Conquista, 63-4, 81-5
  Danza de las Plumas, 63, *81*, 83-5, 87-90
  Tragedia de Atahualpa, 63, 76-9, 80, 85-9, 90, 209
Crédito, *185*
Cuatripartición, cuadrantes, 114-18, 120, 123, 169n, 251, 271, 287
Cumbi, 109, 122, 161, 163, 165n, 223
Curaca
  inca, 97, 102-13, 117, 120-22, 134-135, 182, 184, 186, 207-08, 218-219, 263-64
  colonial, 147, 155-56, 159, 184, 195, 232, 276
  disminución de poder, 143, 161, 199, 208, 211, 218, 238
  nuevos privilegios, *162, 164-65, 168,* 173, 175-76, 179, 185-88, 190, 197-201, 208, 210, 220, 223-30, 238-42, 46, 64, 79, 80, 310n, 312, *338*
    y *yana,* 202-06
    y religión, 230-31, 235, 237

Decimal (sistema), 102, 114, 118n, 119, 121, 123, 137n, 153
Demografía
  fuentes, 32, 136, 137-40, 142, 144, 146-47, 150, 176, 327-32, 335-36
  equilibrio de sexos, 142-46, 345-56
  pirámide de edades, 142-46, 148n, 345-56
  evolución, 137-42, 144-48, 150, 153, *155-56, 172, 182, 186, 195n, 208-211,* 219, 238, 304, 328, 332-44
Dualismo. Cfr. *Mitades*

Encomenderos, 32, 108, 147, 156, 158-161, 176, 179-80, 182, 188, 190, 195n, 200-01, 203, 205, 217, 220, 229, 305
Encomienda, 147, 154, 156, 159, 171, 173, 175, 178-79, 219n, 233, 277-278, 303, 305
Endogamia, 101, 116n
Epidemias, 46, 53, 60, 144-49, 151, 153n, 210, 233-34, 286, 290, 303, 313, 336
Españoles (representaciones indígenas)
  aspecto general, 43-5, 47, 49-50, 69
  hombres-dioses, 42-6, 48, 48n, 51, 54, 69, 78, 82, 271
  demonios, 49, 271
  bárbaros, 44-6, 54
    en el folklore, 66-7, 70, 72-3, 242
Estancias, 299-301
Evangelización, 91, 211, 227-38, 265, 277, 282, 295, 301, 309, 320
Excedente, 99-100, 134, 304
Extirpación de la idolatría, 54, 56, 208-11, 229, 233, 265, 284, 292

Feudalismo, 95, 134

Ganado, 105-07, 163, 166, 211, 217-218, 226, 238, 280, 299-300, 304, 337, 339
«Guano», 99, 176
Guerras civiles
  Méjico, 53
  Incas, 41, 47-9, 53, 148, 152, 171, 188, *264, 269-70*

Españoles, 145-46, 151-52, 180, 188, 202, 210, 264, 275, 336

Hacienda, 179, 207
Hanan. Cfr. *Mitades*
Hatunruna. Cfr. Tributarios
Hurin. Cfr. *Mitades*

Indios (Alianzas con los españoles), 45, 48, 52n, 53-4, 173, 187-88, 190, 202, 270, 272-76, 277-78, 286, 289, 293, 303-05, 310n
Indios (movimientos y guerras de resistencia), 34, 46, 53, 79, 148, 267, 284, 286, 297-308, 310-12
- revuelta de Vilcabamba, 69, 94, 203n, 239, 269-83
- Mixton, 291-95, 298, 300, 310
- Illatopa, 294n

Irrigación, 98-100, 134, 156, 176, 178

Linajes reales, 103, 120, 123
Linajes de los «curacas», 121

Llamas, 98, 100, 105-06, 109, 134, 148, 158, 162-63, 165-66, 197, 217, 235, 239, 286, 337, 339

Maíz, 98-100, 106, 138, 141n, 153n, 155-155n, 159, 162-63, 165, 168, 175-176, 178, 181, 185, 189, 217, 222, 228, 234, 281n, 288, 307, 337, 339
Mesianismo. Cfr. Milenarismo
Mestizaje, 47n, 82-3, 91, 208, 214-16, 238, 243-44, 263, 276, 281, 290n, 306n
Milenarismo, 67, 69, 71-2, 72n, 79-80, 88-9, 91, 209, 236, 277, 279-80, 282-89, 291-94, 310-11, 317, 324
Minas, 106, 152n, 154, 156, 158, 180, 184-86, 202, 207, 210, 223, 297-99, 302, 304, 308, 330
Misioneros, 31, 143, 209-11, 222, 227, 229-32, 236-37, 282, 290n, 292
Mita, mitades, 108, 111, 113, 121, 160, 167, 175, 177-78, 195, 201-02, 210, 220-22, 228, 285
Mitayo, 108, 110, 137, 162, 164-65, 167, 179-81, 194, 222, 330
Mitima, 113, 121, 134, 154-55, 162, 164, 166n, 169n, 170-71, 188, 190
Mitos
- retorno de los dioses, 40-1, 45-7, 51
- Inca-ri, 71-2
- Viracocha, 40-1, 123
- origen de los Incas, 123
- cuatro edades, 123, 246, 286
- *Collagua,* 116
- origen del maíz, 98
  - de origen de las *huacas,* 234

Momias, 103-04, 169, 169n, 237, 274-275, 290
Moneda, 107, 158, 162-67, 174-76, 178, 182-86, 196-201, 210, 222, 228, 230, 238, 305 (Cfr. Tributo en dinero y salarios)
Moros y cristianos (danza), 74, 76, 81, 87

Obrajes, 231
Oca, 98

Pakarina, 210n
Patatas, 98-100, 108n, 158-59, 162-63, 163n, 165, 181, 185, 217, 281n, 337
Patrilinealidad, 101
Pranaca. Cfr. Linajes reales
Presagios, 38-42, 46, 65n, 66, 69, 76, 82-3, 83n
Profecías, 38, 41, 44, 123
Prostitutas, 224, 240

Quinoa, 98, 108n, 194, 217
Quipu, 52n, 119, 164n, 228

Reciprocidad, 96-7, 101, 105-07, 109, 111, 113, 116, 122, 134, 154, 182, 184, 186, 189, 192-95, 200-02, 208, 241, 263-65
Redistribución, 96-7, 106, 110-11, 113, 122, 154, 182, 208, 211, 263, 265
Reducciones, 173, 195n, 216
Repartimientos, 147, 157, 162, 173, 175, 207, 219n, 220, 233

Salarios? Salariado, 160, 165, 167, 177-78, 185-86, 196-99, 207, 211, 222, 228
Sincretismo, 27, 75, 234-35, 243, 262, 264, 307
Suicidio, 55-6, 147, 234

Taclla (azadón) 99, 177
Tambo, 160, 163, 167, 210
Tierras
  del Inca, 100-03, 104n, 108, 163, 169-70, 172, 181, 188
  del *curaca,* 102-105, 108, 176, 192-194
  del Sol, 99-103, 163, 169, 181, 188, 209
  de las comunidades. Cfr. *Ayllu*
  apropiación por los españoles, 156-157, 178-79, 182, 200
Tributo en animales, 165-66, 181, 329
Tributo en dinero, 162-65, 167, 172-175, 181-82, 184-85, 210, 314, 339
Tributo en productos, 107-10, 122, 156, 159-60, 163, 165, 177, 180-81, 185, 217, 220, 339
Tributo textil, 109-10, 160-61, 163-165, 172, 174, 180-82, 185, 192, 195n, 230-31
Tributarios (número), 99, 101, 108-109, 111, 120, 138-43, 153, 162, 164, 193, 195, 202, 229-30
Trigo, 159-60, 162n, 166n, 180-81, 185, 217, 304, 306, 337-39
Tripartición, 100-03, 105, 114, 117-118, 123
Trueque, 107, 181, 183-85, 210, 301

Verticalidad, 98, 107, 113n, 154
  y sistema de dones, 101, 184-85, 194
  papel económico. Cfr. Tributo textil
  papel mágico y religioso, 109
  signos distintivos, 111n, 121, 223-225
  Cfr. Aculturación de vestuario
  confección y venta, 196-200
Vino, viña, 42, 153, 184, 219, 304, 337-38
Visitas, 31-3, 139, 142, 145, 162, 165, 173, 175-76, 180n, 181, 194, 201, 203, 232, 328-32

Yana, 103, 111-13, 121, 134, 136, 160, 169n, 170-71, 174-75, 184, 186, 189-91, 201-08, 210, 228-29, 237, 242, 263, 272-73, 310

Alianza Universidad

Volúmenes publicados

1 H. G. Johnson y otros: **Panoramas contemporáneos de la teoría económica, I**
2 F. H. Hahn y otros: **Panoramas contemporáneos de la teoría económica, II**
3 H. A. Simon y otros: **Panoramas contemporáneos de la teoría económica, III**
4 Enrique Ballestero: **Principios de economía de la empresa**
5, 6 Joachim Matthes: **Introducción a la sociología de la religión**
7 C. U. M. Smith: **Biología molecular: Enfoque estructural**
8 Morton D. Davis: **Teoría del juego**
9, 10 Colin Clark: **Las condiciones del progreso económico**
11 Lewis Mumford: **Técnica y civilización**
12 Erwin Panofsky: **Estudios sobre iconología**
13 Robin Fox: **Sistemas de parentesco y matrimonio**
14 Víctor Sánchez de Zavala: ***Hacia una epistemología* del lenguaje**
15 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 1. La conquista y organización del poder**
16 D. J. White: **Teoría *de la decisión***
17 Martin J. Bailey: **Renta nacional y nivel de precios**
18 Nicolás Bourbaki: **Elementos de historia de las matemáticas**
19 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 2. El orden económico**
20 C. U. M. Smith: **El cerebro**
21 James L. Riggs: **Modelos de decisión económica**
22 J. H. Elliott y otros: **Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna**
23, 24 Kenneth E. Boulding: **Análisis económico**
25 S. A. Barnett: **La conducta de los animales y del hombre**
26 Renate Mayntz: **Sociología de la organización**
27 Werner Sombart: **El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno**
28 James S. Duesenberry: **La renta, el ahorro y la teoría del comportamiento de los consumidores**
29 Jagjit Singh: **Ideas fundamentales sobre la teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética**
30 Milton Friedman: **Teoría de los precios**
31 Walter Kaufmann: **Hegel**
32 Edward J. Kormondy: **Conceptos de ecología**
33 E. Faure y otros: **Aprender a ser**
34 Michael Akehurst: **Introducción al Derecho internacional**
35 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 3. La Rusia soviética y el mundo**
36 Milton Friedman: **Una teoría de la función de consumo**
37 Angel Cabo, Marcelo Vigil: **Historia de España Alfaguara I. Condicionamientos geográficos. Edad Antigua**
38, 39 Marx W. Wartofsky: **Introducción a la filosofía de la ciencia**
40 J. A. García de Cortázar: **Historia de España Alfaguara II. La época medieval**
41 L. L. Whyte y otros: **Las estructuras jerárquicas**
42 Antonio Domínguez Ortiz: **Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias**
43 W. V. Quine: **Filosofía de la lógica**
44 Gonzalo Anes: **Historia de España Alfaguara IV. El Antiguo Régimen: *Los Borbones***
45 J. Piaget y otros: **Tendencias de la investigación en las ciencias sociales**
46 Miguel Artola: **Historia de España *Alfaguara V. La burguesía* revolucionaria (1808-1874)**
47 Carl G. Hempel: **Filosofía de la Ciencia Natural**
48 Alec Nove: **Historia económica de la Unión *Soviética***

49 Miguel Martínez Cuadrado: **Historia de España Alfaguara VI. La burguesía conservadora (1874-1931)**

50 Ludwig Wittgenstein: **Tractatus logico-philosophicus**

51 Ramón Tamames: **Historia de España Alfaguara VII. La República. La Era de Franco**

52 Alexander y Margarete Mitscherlich: **Fundamentos del comportamiento colectivo**

53 Nicolás Sánchez-Albornoz: **La población de América Latina**

54 Yona Friedman: **Hacia una arquitectura científica**

55 Rodney M. Coe: **Sociología de la Medicina**

56 Colin Clark, Margaret Haswell: **Teoría económica de la agricultura de subsistencia**

57 C. M. Cipolla y otros: **La decadencia económica de los imperios**

58 Antonio Hernández Gil y otros: **Estructuralismo y derecho**

59, 60, 61 Steven Runciman: **Historia de las Cruzadas**

62 A. Einstein y otros: **La teoría de la relatividad**

63 Juan Díaz del Moral: **Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba**

64 Alfredo Deaño: **Introducción a la lógica formal, 1. La lógica de enunciados**

65, 66 Karl Dietrich Bracher: **La dictadura alemana**

67 Lucy Mair: **Introducción a la antropología social**

68, 69, 70 A. D. Aleksandrov y otros: **La matemática: su contenido, métodos y significado**

71 N. Chomsky y otros: **La explicación en las ciencias de la conducta**

72 Jagjit Singh: **Ideas y teorías fundamentales de la cosmología moderna**

73 Richard S. Rudner: **Filosofía de la ciencia social**

74 A. Bandura y Richard H. Walters: **Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad**

75 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El interregno (1923-1924)**

76, 77 A. C. Crombie: **Historia de la ciencia: De S. Agustín a Galileo**

78 Manuel García Pelayo: **Burocracia y tecnocracia y otros escritos**

79, 80 B. Rusell, R. Carnap, W. V. Quine y otros: **La concepción analítica de la filosofía.** Selección e introducción de Javier Muguerza.

81 Angel Viñas: **La Alemania nazi y el 18 de julio**

82 John G. Taylor: **La nueva Física**

83 Antonio Truyol y Serra: **La sociedad internacional**

84 **Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria, 1.** Compilación de Víctor Sánchez de Zavala

85 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 1. El escenario. El renacimiento económico**

86 R. Carnap, O. Morgenstern, N. Wiener y otros: **Matemáticas en las ciencias del comportamiento**

87 Anselmo Lorenzo: **El proletariado militante**

88 Theodore Caplow: **Dos contra uno: teoría de coaliciones en las tríadas**

89 J. Daniel Quesada: **La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones**

90 Gerald A. J. Hodgett: **Historia social y económica de la Europa medieval**

91 Enrique Ballestero: **El Balance: una introducción a las finanzas**

92 J. C. Turner: **Matemática moderna aplicada. Probabilidades, estadística e investigación operativa**

93 Charles M. Allan: **La teoría de la tributación**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

94 Richard A. Bilas: **Teoría microeconómica**

95 E. K. Hawkins: **Los principios de la ayuda al desarrollo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

96 Alicia Yllera: **Estilística, poética y semiótica literaria**

97 George Dalton: **Sistemas económicos y sociedad**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

98 G. Baddeley, G. G. Schlessinger, A. G. Sharpe y otros: **Química moderna.** Selección de J. C. Stark

99 David Metcalf: **La economía de la agricultura**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

100 José Luis Pinillos: **Principios de psicología**

101 William J. Barber: **Historia del pensamiento económico**

102 Patty Jo Watson, Steven A. LeBlanc, Charles L. Redman: **El método científico en arqueología**

103 William P. Alston: **Filosofía del lenguaje**

104 M. Bruce Johnson: **El comportamiento del consumidor. Consumo, renta y riqueza**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

105 Niko Tinbergen: **Estudios de etología. 1**

106 Dennis Swann: **La economía del Mercado Común**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

107 Francisco Rodríguez Adrados: **La Democracia ateniense**

108 Peter Dorner: **Reforma agraria y desarrollo económico**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

109 W. D. Hudson: **La filosofía moral contemporánea**

110 Norman Hampson: **Historia social de la Revolución Francesa**

111 George Rosen: **Locura y sociedad. Sociología históric de la enfermedad mental**

112 D. M. Winch: **Economía analítica del bienestar**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

113 Luis Angel Rojo: **Renta, precios y balanza de pagos**

114 Eric H. Lenneberg: **Fundamentos biológicos del lenguaje**

115 D. S. Landes, J. J. Linz, L. A. Tilly, Ch. Tilly y otros: **Las dimensiones del pasado. Estudios de historia cuantitativa.** Selección e introducción de Val R. Lorwin y Jacob M. Price

116 Enrique Ballestero: **La nueva contabilidad**

117 Walter Elkan: **Introducción a la teoría económica del desarrollo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

118 José Luis Pinillos: **Historia y método de la psicología**

119 H. Aiken, Ch. Babbage, J. von Neumann, C. E. Shannon, A. M. Turing, W. G. Walter y otros: **Perspectivas de la revolución de los computadores**

120 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926) 2. La lucha en el partido. El orden soviético**

121 Erwin Panofsky: **Renacimiento y *renacimientos en el arte occidental***

122 Jerrold J. Katz: **La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico**

123 B. J. Cohen: **Política de balanza de pagos**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

124 Roderick Floud: **Métodos cuantitativos para historiadores**

125 O. R. Frisch, M. F. Hoyaux, A. C. Rose-Innes, J. M. Ziman y otros: **Panorama de la física contemporánea.** Selección y comentarios de David Webber

126 Harry W. Richardson: **Economía del urbanismo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

127 Robert E. Dowse y John A. Hughes: **Sociología política**

128 A. L. Lehninger, A. J. Marshall, W. M. Court Brown y otros: **Panorama de la biología contemporánea.** Selección y comentarios de Roland Hoste

129 Guillermo Díaz-Plaja: **Estructura y sentido del Novecentismo español**

130 Ronald Findlay: **Comercio y especialización**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

131 Renate Mayntz, Kurt Holm, Peter Hübner: **Introducción a los métodos de la sociología empírica**

132 B. J. McCormick, P. D. Kitchin, G. P. *Marshall*, A. A. *Sampson*, R. Sedgwick: **Introducción a la economía, 1**

133 B. J. McCormick, P. D. Kitchin, G. P. Marshall, A. A. Sampson, R. Sedgwick: **Introducción a la economía, 2**

134 James Littlejohn: **La estratificación social**

135 Alfonso de *Cossío*: ***Instituciones* de Derecho Civil, 1**

136 Alfonso de Cossío: **Instituciones de Derecho Civil, 2**

137 *Ramón Tamames:* **Fundamentos de estructura económica**

138 L. E. Orgel: **Los orígenes de la vida**

139 Michael Barratt Brown: **La teoría económica del imperialismo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

140 John Boardman: **Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica**

141 H. W. Richardson: **Elementos de economía regional**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

142 Alfredo Deaño: **Introducción a la lógica formal, 2. La lógica de predicados**

143 Christopher Freeman: **La teoría económica de la innovación industrial**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

144 Edward R. Tannenbaum: **La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945)**

145 **Nuevos horizontes de la lingüística.** Introducción y selección de John Lyons

146 M. A. Utton: **La concentración industrial**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

147 Ray Hemmings: **Cincuenta años de libertad: las ideas de A. S. Neill y la escuela de Summerhill**

148 G. K. Helleiner: **Comercio internacional y desarrollo económico**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

149 Daniel Bell: **El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social**

150 Walter L. Wallace: **La lógica de la ciencia en la sociología**

151 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 3. Las relaciones exteriores. 1. La Unión Soviética y Occidente**

152 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 3. Las relaciones exteriores. 2. La Unión Soviética y Oriente. La estructura de la Comintern**

153 J. M. Thomson: **Teoría económica del transporte**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

154 Amartya K. Sen: **Elección colectiva y bienestar social**

155 Ignace J. Gelb: **Historia de la escritura**

156 C. H. Waddington y otros: **Hacia una biología teórica**

157 Nathan Wachtel: **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**

158 Michael A. Arbib: **Cerebros, máquinas y matemáticas**

159 Kenneth F. Wallis: **Introducción a la econometría**

160 B. Rusell, Max Black, Wesley, C. Salmon y otros: **La justificación del razonamiento inductivo.** Introducción y selección de Richard Swinburne

161 Arun Bose: **Economía política marxiana y postmarxiana**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

162 Arthur Mitzman: **La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber**

163 H. A. John Green: **La teoría del consumo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

164 Eugen Fink: **La filosofía de Nietzsche.**

165 John Losee: **Introducción histórica a la filosofía de la ciencia**

166 **Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria, 2.** Compilación de Víctor Sánchez de Zavala

167, 168 John Hospers: **Introducción al análisis filosófico**

169 Kenneth E. Boulding: **La economía del amor y del temor**

170 Manuel Medina: **Las organizaciones internacionales**

171 H. Myint: **La economía del Sudeste asiático**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

172 Robert H. Lowie: **Religiones primitivas**

173 Harry W. Richardson: **Política y planificación del desarrollo regional en España**

174 **Antología de la literatura española de los siglos XI al XVI.** Selección y notas de Germán Bleiberg

175 Titus Burckhardt: **La civilización hispano-árabe**

176 I. Eibl-Eibesfeldt: **El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano**

177 Norwood Russell Hanson: **Patrones de descubrimiento. Observación y explicación: Guía de la filosofía de la ciencia**

178 Bryan Carsberg: **Teoría económica de las decisiones empresariales**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza